

ÄRKEBISKOP BRILIOTH SEXTIO ÅR

AV PROFESSOR SVEN KJÖLLERSTRÖM, LUND

Då ärkebiskop Yngve Brilioth den 12 juli fyller sextio år, kan han samtidigt blicka tillbaka på en lång verksamhet i vetenskapens och forskningens tjänst. Liksom många av sina företrädare på ärkebiskopsstolen har nämligen Brilioth under flera år tillhört universitetsläraryrket. Naturligt nog har flertalet som akademiska lärare tillhört universitetet i Uppsala, men det finns dock några undantag, och till dessa höra flera lysande namn, förutom Brilioth själv Erling Eidem, Anton Niklas Sundberg, Henrik Reuterdahl och bröderna Jakob och Henrik Benzelius. Brilioth är emellertid den ende, som varit professor både i Åbo och Lund efter att ha avlagt alla sina akademiska examina i Uppsala, där han 1916 blev filosofie doktor och 1919 docent i kyrkohistoria.

I sina vetenskapliga arbeten har Brilioth behandlat vitt skilda problem och forskningsuppgifter. Hans stora grundläggande monografier, »Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv» (1926) och »Predikans historia» (1945), spänna över en nära tvåtusenårig historia och höra till de främsta monografier inom dessa forskningsområden, som skrivits på något språk. »Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv», som just i dagarna föreligger i en ny, delvis omarbetad upplaga, har också satt djupa spår både i den vetenskapliga forskningen och i det liturgiska reformarbete, som resulterade i den nu gällande handboken för svenska kyrkan av år 1942. I något reviderad och förkortad form översattes detta arbete 1930 till engelska av A. G. Hebert (»Eucharistic faith & practice, evangelical & catholic»). Vid Faith and Order-konferensen i Montreux-Clarens 1947 betygade också den indiske metodistpastorn D. T. Niles den roll, som Brilioths bok om nattvarden spelat för den nya enhetskyrkan på Ceylon. »Predikans historia», delvis ett resultat av Brilioths akademiska undervisning, är likaledes ett i flera hänseenden imponerande arbete, präglad av ett självständigt grepp på ämnet och med många nya synpunkter och uppslag.

Har Brilioth i de båda nu nämnda arbetena velat teckna nattvardens och predikans plats och betydelse i gudstjänstlivet under olika epoker och i olika kyrkosamfund, har han i »Svensk kyrkokunskap» (1933, 2 uppl. 1946) velat fram-

ställa det levande kyrkolivet med tonvikten lagd på den svenska kyrkans författning. Arbetet är närmast avsett som en »lärobok för teologer och en vägledning för dem som önska klarhet över den svenska kyrkans historiskt bestämda författning och verksamhetsformer, sådana de framträda i nutiden». I detta arbete möter oss icke blott den lärde vetenskapsmannen, som suveränt behärskar ett omfattande och svärbemästrat material, utan även kyrkomannen med en bestämd teologisk och kyrkorättslig grundsyn. I förordet till andra upplagan konstaterar också författaren, att han icke funnit anledning att revidera den »principiella och teologiska åskådning, som kom till uttryck i den första upplagan» och tillfogar: »Måhända skulle man kunna våga påståendet, att den uppfattning av kyrkans väsen, som år 1933 i vissa stycken tedde sig som något överraskande, snarare underbyggs än vederlagts genom den livliga diskussion, som sedan förts i denna fråga.» En av de allra viktigaste orsakerna härtill är Brilioths »Svensk kyrkokunskap». I den har man fått besked om historiska fakta och ett starkt intryck av att här talar en man, som har något att säga om kyrkan och dess ställning i samtiden. Det bör härvid erinras om att Brilioth var den siste akademiske prebendeinnehavaren i vårt land och att hans ställning som domprost och aktivt verksam prästman otvivelaktigt verkat inspirerande och befruktande på den vetenskapliga gärningen. Som lärobok fyller »Svensk kyrkokunskap» liksom »Predikans historia» mycket stora anspråk.

Brilioths främsta forskningsområden äro dock den svenska medeltidskyrkans historia och den anglikanska kyrkan i nyare tid. På båda dessa vitt skilda fält har Brilioth sedan länge intagit en rangplats.

Som medeltidsforskare har Brilioth på ett glänsande sätt fullföljt traditionerna från Henrik Reuterdaahl, om vilken han också betygar, att ingen forskare på den svenska medeltidens fält kan undgå att känna den djupaste respekt för dennes energiska forskningar, som i mycket stor utsträckning bygga på originalurkunderna. Detta omdöme kan med samma och kanske ännu större rätt användas om Brilioths forskning i svensk medeltidshistoria. Förutom en rad betydande specialundersökningar har Brilioth i sitt stora monumentala arbete på över 800 sidor, »Den senare medeltiden 1274—1521» (1941), ingående som del 2 i Svenska kyrkans historia, givit en storslagen teckning av den svenska kyrkan under jämnt ett fjärdedels årtusende. Även om detta arbete till formen är en översikt, måste det betecknas som en i stort sett självständig skapelse med det för Brilioths hela historiska författarskap så karakteristiska allmänthistoriska perspektivet, de fängslande, skarpskurna personteckningarna, de innehållsrika exposéerna över kyrkans organisation, rättsordning, kult och fromhetsliv samt över hela den andliga odlingen. »I själva verket torde knappast i litteraturen finnas ett enda arbete som

inom tvenne pärmar rymmer så mycket om svensk medeltid» framhåller Nils Ahnlund.

Redan tidigt hade Englands kyrkohistoria under nyare tid fångat Brilioths intresse, och han har också inom detta forskningsområde gjort betydande insatser och skrivit en lång rad större och mindre undersökningar. Bland dessa må här särskilt omnämnas »Nyanglikansk renässans» eller som arbetet heter i den något omarbetade engelska upplagan: »The Anglican revival. Studies in the Oxford movement» (1925). Med full rätt räknas detta arbete till de främsta forskningsinsatserna inom denna viktiga epok i engelsk kyrkohistoria.

Som exempel på den uppskattning, som kommit vetenskapsmannen och forskaren Yngve Brilioth till del, må här nämnas, att han blev teologie hedersdoktor i Uppsala 1927, i Oxford 1933, i Åbo 1934 och i Glasgow 1935 samt att han 1944 av Svenska akademien tilldelades det kungl. priset för kyrkohistoriskt författarskap.

Alltsedan startandet av denna tidskrift har Brilioth tillhört dess redaktion och under åren 1933—1937 varit dess huvudredaktör. Då nu redaktionen riktar en varm lyckönskan till ärkebiskop Brilioth på hans sextioårsdag, hyllar den i första hand forskaren och vetenskapsmannen och uttalar den förhoppningen, att han även som ärkebiskop skall trots den enorma arbetsbördan få tid och tillfälle att fortsätta sitt historiska författarskap till fromma både för vetenskapen och kyrkan.

DEN SVENSKA SÖNDAGSSKOLAN I HISTORISKT PERSPEKTIV

AV PROFESSOR HILDING PLEIJEL, LUND

I.

Man bereder sig att i år fira söndagsskolans hundraårsjubileum i vårt land. År 1851 betraktas sålunda som den svenska söndagsskolans födelsestund. Anledningen därtill är följande. Vid nämnda tidpunkt hemkom från London den i baptismens svenska historia så bekante väckelsepionjären Per Palmqvist. Han tjänstgjorde vid denna tid som skollärare vid en uppfostringsanstalt i Stockholm. Under sin Londonvistelse hade han besökt och tagit djupt intryck av de metodistiska söndagsskolor som anordnats i den engelska huvudstaden. Efter mönstret av dessa samlade han själva julafton 1851 en del fattiga barn i det kvarter där han bodde och begynte med dem följande söndag en söndagsskola i de lokaler, där han tjänstgjorde. Detta blev grunden till söndagsskolan i Stockholm, som sedan snart nog fick efterföljare både där och ute i landet.

De kretsar, i vilka söndagsskolan främst slog rot, voro utgreningar av den stora folkväckelsen under det förra seklet. För dem ingick söndagsskolearbetet som ett led i väckelsen och utgjorde ett av tecknen på det religiösa uppvaknandet i landet. Därför kommo också skildringarna av söndagsskolans uppkomst och utveckling att bära spår av denna historiesyn.

I en framställning från 1890-talet (för övrigt utgiven på det av den ovan nämnde Per Palmqvist grundade bokförlaget) liknas söndagsskolan vid herdeynglingen David, som »griper sin slunga, inlägger en sten däri, slungar till och fäller den övermodige jätten till marken».¹ Det som angripes är det mörker, den okunnighet och den oandlighet, som rådde i landet vid tiden för söndagsskolans tillkomst.

Vad detta närmare innebar skildras utförligare i ett arbete om söndagsskolans historia från så sent datum som år 1926. Där tecknas bakgrunden till söndagsskolans uppkomst på följande sätt: »Första hälften av adertonhundratalet var en synnerligen mörk tid i vårt land. Okunnighet, vidskepelse och ett liv i synd och last karaktäriserade vårt folk ... I allmänhet var det prästernas föredöme,

¹ A. P. Larsson, Bidrag till svenska söndagsskolans historia (1895), sid. 10 f.

som stärkte folket i säkerheten. Prästen ansågs för Kristi tjänare, som kände sanningens väg. Och då han kunde vara en drinkare, leva i otukt, dansa, skämta, vara girig och svärja, så var det ej att undra på, om andra människor menade sig ha rätt att leva på samma sätt . . . Även om prästen personligen var en aktningvärd person, så hade han i de flesta fall intet att giva sina åhörare, som kunde bli dem till verklig hjälp . . . I bästa fall kunde man i kyrkan få höra en torr gärningslära eller en omständlig nådens ordning. Ej underligt då, att folket levde i synd och last.»² Detta är den bakgrund, säger samme författare, mot vilken man måste se söndagsskolans tillkomst. Den var »ett led i det allmänna arbete, som följde det religiösa uppvaknandet i spåren».

Detta är nog alltjämt den allmänna uppfattningen i vida kretsar inom vårt folk. Och det är klart, att med en sådan bakgrund som den nyss skildrade måste söndagsskolans tillkomst framstå som ett firningsämne av allra högsta dignitet. Men motsvarar denna teckning den historiska verkligheten? Är det i detta perspektiv som den svenska söndagsskolans historia måste ses för att bli rätt historiskt förstådd?

Det har på sistone höjts många betänksamma röster, som fråga om verkligen 1851 är det första årtalet i den svenska söndagsskolans historia. Man har pekat på historiska notiser, som visa att söndagsskola anordnats på åtskilliga ställen långt tidigare och att detta skett i kyrkans egen regi. För någon tid sedan framställde en insändare i en huvudstadstidning den frågan, om det nu är rätta tidpunkten att fira söndagsskolans hundraårsjubileum. Han hänvisade till flere söndagsskolor, som grundats tidigare, och fortsatte: »I stället för att nu fira hundraårsminnet av deras första uppträdande skulle man i så fall om endast få år kunna högtidlighålla 150-års-minnet? Möjligen skulle tidpunkten kunna flyttas ännu längre tillbaka.»³

Det framgår av det nu anförda, att det råder stor osäkerhet om söndagsskolans upprinnelse i vårt land och sålunda även tveksamhet om det berättigade att i år fira dess hundraårsminne. Den sista frågan måste besvaras i ett större sammanhang. Enligt min mening är det ganska betydelselöst, om man kan finna en eller flera notiser om ännu äldre söndagsskolor än den som Palmqvist grundade i Stockholm år 1851. Det är nämligen inte *där* problemet ligger. Min tes är den, att man icke kan förstå söndagsskolans uppkomst och dess plats i svensk kyrkohistoria, om man icke lägger samhällsperspektivet på den fråga det här gäller. Det är detta som jag i det följande vill något närmare utveckla.

² G. Vallinder, Drag ur den svenska söndagsskolans historia (1926), sid. 12 f.

³ O. Hedlund i Svenska Dagbladet (A) 19 mars 1951.

2.

Det svenska samhälle, i vilket söndagsskolan nu verkar, är helt annorlunda än det var för hundra år sedan. Men även 1850-talets Sverige var ett helt annat än det varit blott femtio år tidigare, alltså ungefär vid 1800-talets början. I våra dagar är Sverige en modern industristat med allt vad detta innebär med stora samhällen och talrika tätorter. Vid 1800-talets början var vårt land ett typiskt agrarsamhälle såsom det varit ända från bebyggelsens utbredning under järnålderns dagar. Det har ofta påpekats, att ännu vid 1800-talets början ungefär nittio procent av befolkningen levde av jordbruksnäringarna och att det endast fanns tre städer, som hade mer än tiotusen invånare. Sverige var ett typiskt bondeland.

Den minsta enheten i detta samhälle var det enskilda hushållet, som dock utgjorde ett långt mera omfattande kollektiv än i våra dagar. Det bestod inte bara — som i dessa tjänarebristens tider — av man och hustru och en barnskara, större eller mindre, vanligen större, utan även av en lång rad tjänare, av det äldre undantagsfolket och dessutom av fränder i olika antal. Det hela utgjorde ett litet slutet samhälle, fast sammanknutet genom släktskapens och det dagliga arbetets band.

En viktig faktor i det dåtida samhällets sociala gestaltning utgjorde byalaget. En utländsk resenär liknade träffsäkert en gång de svenska byarna vid en bikupa. Byn var nämligen ej blott en bebyggelsemässig anhopning av gårdar utan ett levande samfund, där var och en hade sin särskilda uppgift och bäst gagnade sitt eget bästa genom att sträva för det gemensamma målet, byns uppehälle och välfärd. Där försiggick allting gemensamt, såväl arbetet ute på åkern och hemma i byn som familjefesterna och de kyrkliga högtiderna. På så sätt trängdes det enskilda initiativet tillbaka. En kollektivistisk livssyn kom att präglade hela bysamhället.

En ännu större enhet än byn var socknen. Även denna utgjorde en verkligt enhetlig värld, skarpt avskild från övriga socknar. Den hade också sina särskilda seder och ofta egen sockendräkt samt betraktade gärna utsocknesbor som främlingar och »utbölingar». Vad som hände utanför socknens rämärken, intresserade man sig ej för. Det tillhörde en helt främmande värld.

Socknen med dess byar och enskilda hushåll utgjorde det naturliga område, inom vilket kyrkan hade att utföra sin gärning. Denna utfördes emellertid icke på måfå eller efter enskilt initiativ utan efter ett noga reglerat schema, den s. k. hustavlan.⁴ Såsom åtminstone den äldre generationen väl känner till, ut-

⁴ Till det följande se närmare: H. Pleijel, *De tre huvudstånden i äldre tiders Sverige* (Sv. teol. kvartalskrift 1948, sid. 88 ff.).

gjordes hustavlans av ett antal bibelspråk, sammanställda efter en viss ordning, som voro placerade sist i Luthers lilla katekes. Ser man närmare på dessa bibelord, finner man lätt nog att de äro avpassade för olika kategorier, närmare bestämt för tre olika sådana. Där talas om 1) präster och åhörare 2) överhet och undersåtar samt 3) äkta makar, föräldrar och barn, husbönder och tjänstefolk. Det är med andra ord hela det dåtida samhället, som här grupperas efter en viss ordning.

Vart och ett av dessa stånd hade sina särskilda befogenheter. Det andliga ståndet eller kyrkoståndet, som det också kallades, skulle förvalta ord och sakrament samt handhava löse- och bindenycklarna. Överhetsståndet eller det politiska ståndet skulle sörja för kyrkans bestånd, främja Ordets utbredning samt övervaka tukt och ordning. Vad slutligen hushållsståndet eller näreståndet beträffar, så är först att märka att det motsvaras just av det enskilda hushållet i byn, sådant det ovan beskrivits. Hushållsståndet betecknas av en 1600-tals teolog som själva urcellen till församlingen, som kyrkans plantskola. Husståndets uppgift — något som är av en viss vikt att känna i det sammanhang som här är i fråga — skildras av en svensk 1600-tals biskop på följande åskådliga sätt: »Vad en predikare är i sin predikstol, det är en husfader i sitt hus». Liksom en lärare — heter det vidare — undervisar sina åhörare i Guds ord, förmanar dem att helga vilodagen, håller dem till bönen, varnar för synden, brukar en nödortftig kyrkodisciplin och föregår med ett gott exempel och ett kristligt umgänge, så bör en husfader akta och öva detsamma i sitt hus med sina barn och sitt husfolk alla dagar och utan någon försummelse och synnerligen, när någon nöd och bedrövelse är för handen.

Det är utan tvivel mycket svårt för nutidens i 1800-talets individualism upp-vuxna svenskar att till fullo uppskatta vilken central ställning hustavlans intog i det gamla svenska samhället. Den utgjorde liksom själva ryggraden i människornas tänkande och handlande i samhällsfrågorna. Det ansvar, som kom till uttryck i hustavlans förpliktande bud, var klart och levande för alla, vare sig det gällde rikets yttre skydd och inre styrelse eller barnens fostran i hemmets hägn och under sockenprästens ledning och uppsikt. Det är just barnens fostran och undervisning, som här närmast angår oss.

3.

Alltifrån kyrkans äldsta tider har den kristna undervisningen utgjort en viktig del av hennes verksamhet. Från svensk medeltid finnas flera aktstycken bevarade, som vittna om kyrkans angelägenhet att meddela menige man kunskap i

kristendomens huvudstycken. Det var emellertid först med reformationen som förkunnelsen och undervisningen blev en verkligt central uppgift. Olavus Petri tröttnade aldrig att ständigt upprepa, att Guds ords förkunnelse var a och o i prästens gärning. I reformatorns spår vandrade sedan de svenska kyrkoleddarna, både de större och de mindre, under de följande seklernas lopp. Allt det sagda är ju välbekant för nutidens människor. Men det är nog få som verkligen göra sig en realistisk föreställning om vad kyrkans fostrande verksamhet innebar i det dåtida samhället, sådant detta ovan kortfattat skildrats. Söndagens predikan och prästens olika slags kristendomsförhör spelade en så dominerande roll, därför att de nådde *alla* samhällets medlemmar på den tiden.

Kyrkans män yrkade ivrigt på allmän kunskap i innanläsning för att folket skulle kunna läsa och förstå Guds ord. Klassiska äro kyrkolagens ord att alla »barn, drängar och pigor skola lära läsa i bok» för att de skola kunna »se med egna ögon vad Gud i sitt heliga ord bjuder och befaller». Guds ord, Skriften, var alltså det centrala som alla skulle lära känna.

Uppsikten över barnens första kristendomsundervisning åvilade i första hand hemmen, såsom framgår av hustavlans nyss anförda ord om en husfaders plikter i detta hänseende. Naturligtvis kunde denne ej alltid själv meddela denna undervisning. Denna handhades då av klockaren, som enligt kyrkolagen skulle vara »boklörd och kunna sjunga och skriva, så att han däruti kan undervisa församlingens ungdom».

Ej sällan inträffade det emellertid, att hemmen själva frivilligt åtog sig denna uppgift och därigenom delvis fullgjorde de funktioner, som just söndagsskolan i våra dagar utför. Vid en visitation i en smålandsocken år 1697 tillfrågade biskopen sockenborna, »om de icke ville låta lära sina barn läsa i bok antingen hos klockaren eller någon annan boklörd». De svarade då enhälligt, heter det, att »meste parten av barnen kunna läsa i bok och vars barn ej kunde, deras föräldrar ville all flit använda att de skola läsa».

Det finns också talrika självbiografiska anteckningar från äldre och senare tid, som berätta att den första kristendomskunskapen inhämtades vid moderns knä. Bara ett enda exempel må här anföras. Den framstående svensk-amerikanske kyrkoleddaren Erland Carlsson berättar i sina Minnen, huru det var i hans barndomshem i Småland på 1820-talet. När han var sex år gammal, fick han gå till en gammal gumma, som lärde honom bokstäverna. Sedan fortsatte han i hemmet. När modern satt i vävstolen eller arbetade vid spinnrocken, fick den lille gossen stå vid hennes sida och läsa sina läxor. Och varje lördagskväll skulle han för fadern läsa upp vad han lärt sig under veckan och dessutom högt läsa de texter och psalmer, som hörde till söndagen följande dag. Vad Erland Carlsson här

berättar, var nog det vanliga i de svenska bondehemmen i början av förra seklet.

Man får ej heller förbise betydelsen av den kristna bildning, som hemmet i sin helhet under äldre tider bibragte sina medlemmar. Bibeln var för dyr och för stor att anskaffa. I stället läste man så mycket flitigare i psalmboken, och denna var då en mycket innehållsrik bok. Förutom psalmer fanns där evangelier och epistlar, Luthers lilla katekes, en bönbok och ofta även långa utdrag ur bibelns böcker, särskilt från Apokryferna. Allt detta lästes och begrundades.

I Kyrkohistoriska arkivets samlingar i Lund finnas många vittnesbörd därom från gamla kyrkobygder. En smålandsfödd Amerika-pastor skriver om barndomshemmet på 1870-talet: »Psalmboken var den mest brukliga uppbyggelseboken vid andaktsstunderna i mitt hem, och det torde ha varit fallet i ganska många hem på den tiden. Psalmboken var den uppbyggelsebok, med vilken jag blev mest förtrogen under uppväxtåren. Denna omständighet blev mig en källa till rik välsignelse i 'det stora landet i väster'. Det var säkerligen många på den tiden, för vilka psalmboken blev till samma välsignelse. Jag har träffat sådana personer även här i Amerika. Ännu i dag rinner mig emellanåt i hågen en psalmvers eller ett böneord, som i min tidiga barndom inpräglades i själen.»

Ovan berättades huru barnen i Erland Carlssons hem på lördagskvällen fick läsa upp de texter, som hörde till följande söndag. Det var dåtidens sätt att bereda sig till sabbaten, veckans stora dag. När sockenkyrkans klockor ringde in helgen på lördagskvällen, då lades allt arbete åt sidan. Och när klockorna om söndagsmorgonen kallade menigheten till gudstjänst, då infann man sig mangrant, både stora och små, både gamla och unga. Detta var inte endast gammal sed, det var påbjuden lag. Det var icke tillåtet att då utföra annat arbete än det som var direkt nödvändigt och det var förbjudet att företaga resor på söndagen förrän efter gudstjänsttid. För att ge eftertryck häråt plägade man uppföra bommar tvärs över landsvägen, som låstes under gudstjänsten.

Söndagshelgden i en gammal bondebygd kan inte beskrivas. Var och en som äger barndomsminnen därifrån kan med sina inre sinnen se och höra huru outsägligt stilla och fridfullt det då var. Det var ingenting som inlärdes; det var något som man naturligt växte in i från sin allra spädaste barndom.

Genom allt detta — genom hemmens kristna fostran, genom kyrkobesök och deltagande i kyrkans olika förhör och i skilda slags högtider — växte det gamla samhällets människor tidigt nog, ja redan i barndomen, in i kyrkans, det kristna samfundets, liv. De blevo ett med henne, även om de mången gång voro hennes olydiga och även oregerliga barn. Sambandet, det inre sambandet, gick dock aldrig att utplåna.

Vill man sammanfatta den kyrkans fostrargärning, som här nu kort skisserats, kan man göra det genom att säga, att kyrkan sökte föra in sina medlemmar alltifrån barndomen i Skriftens budskap, i söndagens helgd och i samfundets kristna liv. Och dessa tre — Skriften, söndagen och samfundet — utgöra enligt en fyndig definition⁵ just huvudpunkterna i den nuvarande söndagsskolans verksamhet.

4.

Det gamla patriarkaliska samhälle, det idylliska bonde-Sverige som ovan tecknats och som för nutidens ögon ter sig så långt avlägset — detta samhälle undergick under 1800-talets förra hälft förändringar utan like i dess historia. Det är inte för mycket sagt, om man kallar det en verklig samhällets revolution.

Det började på 1820-talet med det s. k. laga skiftet. Detta innebar som bekant att varje gård skulle äga sin jord i ett enda stycke, varav följden blev att många av den gamla byns bönder måste flytta ut till nya boplatser. Därmed sprängdes också den gamla bygemenskap som dittills varit rådande. Man frigjordes från det gamla byalagets förmyndarskap, men man utsattes å andra sidan för en viss social rotlöshet. Byn hade ändå varit det stora trygga hemmet för alla dess invånare.

Denna rotlöshet berodde naturligtvis inte bara på skiftets genomförande. Samtidigt härmed undergick det svenska samhället flera andra betydelsefulla förändringar. I första hand har man därvid att tänka på den stora folkökningen. Vid 1700-talets mitt hade Sverige omkr. 2 mill. invånare; vid 1820-talets slut, då laga skiftet påbjöds, hade antalet ökat med nära en million, och i våra dagar närmar sig ju folkmängden 7 millioner. Lika viktigt är att iakttaga förskjutningen mellan landsbygd och stad. År 1830 utgjorde städernas folkmängd endast 10 % av rikets, i dag har den stigit till 46 %.

Folkmängdens ökning medförde viktiga sociala nygrupperingar. Redan före skiftet hade de fattigare skikten inom jordbruksbefolkningen, främst backstugusittare och inhysehjon, visat en tydlig tendens till ökning. Även tjänstehjonsklassen undergick förändringar. Tidigare var det vanligt att bondsöner och bonddöttrar togo plats som tjänare, innan de gifte sig och blevo sina egna. Nu började dessa överflyglas av en mer stadigvarande grupp av tjänstefolk. Även torparklassen tillväxte, samtidigt som hemmansklyvningen försämrade det ekonomiska läget för en stor del av den självägande bondebefolkningen.

Därigenom framväxte nu ett nytt släkte, som ej längre hade någon anknytning till fäderneärvd tradition och därför ej heller kände sig bunden av denna.

⁵ Hagbard Isberg, Söndagsskolan, synpunkter och anvisningar (2 uppl., 1944), sid. 16 ff.

Genom upplösningen av den gamla kulturtraditionen bröts även den gamla kyrkliga seden sönder. I äldre tid hade man icke gjort någon skillnad på kyrklig sed och världslig sed. De olika sedvänjorna hade under tidens lopp sammanvuxit till en fast enhet. Deras olika ursprung och innebörd reflekterade ingen över.

Nu inträdde ett nytt läge. Byarna hade i smått återspeglat det kyrkliga samfundet och utgjort en viktig, för att icke säga nödvändig förutsättning för det kyrkliga livets organisation och innehåll. När den yttre ramen, byalaget, icke längre fanns till och nya samhällsformationer, de s. k. tätorterna, började växa fram på olika håll, då måste också det religiösa livet söka sig nya former.

Den gammallutherska kyrklighet som i sekler behärskat hela vårt folk bröts sönder; de religiösa föreställningarna differentierades och den kyrkliga seden hade ej längre samma makt över sinnena. Därmed uppluckrades marken för den nya individualistiska fromhet, som fick utlopp i den stora folkväckelsen vid 1800-talets mitt. Att denna väckelse fick en så hastig och vidsträckt utbredning i landet berodde på två förutsättningar. Den ena utgjordes av de religiösa rörelser av pietistisk eller herrnhutisk art, som under det föregående seklet introducerat en individualistisk fromhetstyp och i olika bygder av Sverige direkt förberett 1800-talsväckelsens uppkomst. Den andra, hittills ej tillräckligt uppmärksammad förutsättningen för den stora folkväckelsen var den social-ekonomiska omvälvning, som nyss i korthet angivits och som så att säga frigjorde breda folklager från Hustavlans gammallutherska samhällssyn och predisponerade dem för en fromhet av den art som folkväckelsen företrädde.

Dessa väckelsekretsar upptogo mycket av den religiösa verksamhet, som tidigare helt ombesörjts inom kyrkans ram. De använde emellertid ej de gamla arbetsformerna utan präglade helt nya sådana. I detta historiska sammanhang var det som söndagsskolan tillkom. Under gammalluthersk tid hade man helt enkelt intet behov av denna. Barnen undervisades i hemmet och de infördes i kyrklig sed och tradition såväl genom husandakten i hemmet som genom besöken i kyrkan. Vid äldre år erhöles särskild undervisning av klockare och präst för att sedan omärkligt efter första nattvardsgången glida in på de vuxnas plats i kyrkans liv och i hemmets gärning.

5.

Några av de präster som gripits av den nyss nämnda pietistiska eller herrnhutiska, individualistiskt präglade fromheten ansågo emellertid denna fostran icke tillfyllest. De införde därför särskilda söndagsskolor för barn som ett slags

motsvarigheter till de konventikelartade möten, som de anordnade för de väckta i socknen. Inom 1800-talsväckelsen, särskilt inom de av anglo-amerikansk fromhet påverkade kretsarna, blev sedan söndagsskolan ett stående och betydelsefullt instrument för att föra in den yngsta generationen i väckelsefromhetens atmosfär och göra den skickad att personligen deltaga i väckelsens verksamhet.

I förbigående bör i detta sammanhang påpekas, att det vid denna tid även fanns ett annat slags söndagsskolor, som endast ägde namnet gemensamt med de ovan nämnda men ofta sammanblandas med dessa. Det var de söndagsskolor som före folkskolans införande skapades i åtskilliga städer för att bereda hantverksungdomen tillfälle till boklig bildning. Dessa söndagsskolor, heter det t. ex. i Wexjö läntidning 1839, äro »en sak av oändlig vikt, i synnerhet för hantverksklassen, vars värde man nu som bäst vill nedsätta för bristande bildning och vars lärningar sällan äga tillfälle att förvärva sig mera kunskaper än de vid tillfället hava. Måtte dessa åtminstone komma så långt i lärdom, att de finge de små kunskaper, som vanligen finnas uti handelslärningar». ⁶ Eftersom dessa hantverksungdomar endast voro lediga om söndagarna, måste skolan hållas då — därav namnet. Men undervisningen omfattade ej endast kristendomskunskap utan även och framför allt skrivning, räkning, historia och geografi.

Den religiöst koncentrerade söndagsskolan och väckelsearbetet hörde nära samman. Som resultat av söndagsskolans verksamhet uppstod ofta väckelse både bland barnen och de äldre. Så berättas det från söndagsskolans barndom i Mölndal, att där uppstod en djupgående väckelse bland en stor del fabriksbarn. Om en liten elvaårig flicka där heter det, att hon »fann förlåtelse genom Jesu försoningsblod och visshet om sitt barnaskap. Därefter blev hon så uppfylld av frid och fröjd, att den klena kroppshyddan syntes med möda kunna uthärda därmed. Hennes kärlek till nästan visade sig i det största nit att vinna själar för Kristus.» ⁷

Under denna tid hade söndagsskolans program mera karaktär av känslsam uppbyggelse än direkt undervisning och fostran. En deltagare berättar i sina minnen från en dylik skola: »Tårarna flödade ymnigt. Vi gräto mycket i fru Lundbergs söndagsskola, kanske mest beroende på att lärarinnan själv ofta grät. Men o, så vackert hon grät! Tårarna rullade så stora utför hennes kinder. Men jag försäkrar, att det var inga 'krokodiltårar'. Det var ärliga, uppriktiga tårar, ömsom sorgens, ömsom glädjens tårar, frampressade ur hennes rika, varma

⁶ H. Lindström, Växjö stads historia 1719—1862 (1942), sid. 370 f.

⁷ G. Vallinder, anf. arb., sid. 49.

hjärta. Mitt hjärta värmes och röres än vid tanke på de heliga, dyrbara stunderna i fru Lundbergs söndagsskola.»⁸

Allteftersom tiden skred fram, desto större terräng vann söndagsskolan. Detta sammanhängande med samhällets fortgående omdaning. På såväl det kulturella och sociala som det religiösa området pågick under hela 1800-talet denna samhällets gradvisa förändring. Omvandlingsprocessen utlöstes med mycket olika hastighet i de skilda bygderna av vårt vidsträckta land. Följaktligen fortskred upplösningen av det gammallutherska kyrkolivet i motsvarande grad. Därmed avvecklades också de gamla formerna från det gamla sockenlivets tid. Katekesförhör och kommunionförhör försvunno, husförhören miste sin forna betydelse och de regelbundna kyrkbesöken avtogo. Hemmen upphörde även att vara kristna bildningscentra i samma utsträckning som förr. Följden härav blev, att kyrkan ställdes inför uppgiften att finna nya former för att frambära evangeliets budskap och verka för kristen bildning i det svenska samhället.

På olika vägar sökte också kyrkans män att nå det nya samhällets människor. En av dessa vägar blev söndagsskolan. Denna hade inom de (ur väckelsen framprungna) fria religiösa samfundet redan från början blivit ett viktigt inslag i deras verksamhet. När dessa samfund miste sin väckelsekaraktär och stabiliserades till fast slutna organisationer med bestämd kult och författning, ändrade också deras söndagsskolor omärkligt gestalt. Från att vara ett instrument för väckelse bland de små övergingo de att bli en introduktion i allmän kristen kunskap och i det egna samfundets liv.

När kyrkan övertog söndagsskoleidén, var denna utveckling redan fullbordad. Nu visade det sig emellertid, att den på många håll mottogs med jubel men på andra möttes med misstro. Denna åtskillnad hängde naturligtvis samman med den olika grad man nått i samhällsutvecklingen. I gammalkyrkliga bygder, där hemmen ännu alltjämt utgjorde kristna bildningscentra, där kyrkan ännu stod »mitt i byn» och där stundom några av de gammallutherska arbetsformerna ännu voro levande — i dessa reliktområden från Hustavlans tid voro söndagsskolan och andra dylika nya arbetsmetoder icke av nöden. De voro ej avpassade för den där rådande situationen och möttes därför helt naturligt med misstro.

I våra dagar, då den hundraåriga omdaningsprocessen i det närmaste är slutförd och ett nytt samhälle utbreder sig för våra ögon, är söndagsskolan ett nödvändigt inslag i varje religiöst samfunds verksamhet. Där man utövar denna med syftemålet att föra in barnen i Skriften, söndagen och samfundet, har man upp-

⁸ G. Vallinder, *anf. arb.*, sid. 45.

tagit just det program som i andra former blivit fullföljt genom sekler under Hustavlans tid.

Söndagsskolans intressanta historia är, vetenskapligt sett, ännu oskriven. Kan det planerade jubileumsfirandet inspirera till fördjupad forskning, kan väl ett jubileum äga ett visst berättigande, hur problematiskt själva firningsämnet sedan än är. Men skall en dylik historik bli något mera än en självförhärligande krönika, är det nödvändigt att ställa in undersökningen i ett större samhällsperspektiv. Sker så, kan söndagsskolans historia från en viktig synpunkt skänka en fördjupad inblick i det invecklade kyrkohistoriska skeendet under det sistförflutna seklet i vårt land.

DEN LUTHERSKA KYRKANS BIDRAG TILL DET MODERNA SAMHÄLLET S VÄSEN¹

AV REKTOR EINAR LILJA, LINKÖPING

Det moderna samhällets väsen kunde man beskriva från skiftande utgångspunkter. Man kunde studera vår tids statsbildningar t. ex. såsom sociologiska företeelser eller göra deras ekonomiska struktur till föremål för en analys. Vårt ämne tvingar oss emellertid att anlägga en synpunkt, som å ena sidan inte kommer oss att förbise den moderna människans faktiska, materiella levnadsomständigheter men å andra sidan hjälper oss att få syn på de motiv, som verkar bakom fasaden. Därför synes det lämpligt att granska det nutida samhället ur livsåskådningens synpunkt. Då det inte gärna kan vara tal om en livsåskådning i största allmänhet, har här valts den lutherska livssynen som analyserande instrument. Lika litet kan det vara tal om det moderna samhället i största allmänhet utan om sådana samhällsbildningar i vår tid, som i större eller mindre omfattning stått eller står under kristendomens inflytande.

I. Utmärkande drag i det moderna samhället.

Söker man på den allmänna livshållningens plan en punkt, där motsatsen träder skarpast fram mellan det andliga läget i det nutida samhället och situationen för några århundraden sedan, så torde man kunna vänta en långt gående enighet: det är sekulariseringen, den ständigt fortskridande frigörelsen från en religiös livssyn. I Europas andliga historia är detta något nytt. Naturligtvis: tendensen är ju tydligt skönjbar alltsedan upplysningens framträdande på 1700-talet. Men vad som hänt under de senaste generationerna är att denna inomvärldsliga syn icke längre är en företeelse blott bland de bildade klasserna utan utmärkande för de breda befolkningsskikten i storstäderna och industri-distrikten. Den har för många av oss redan blivit en vanesak, vi betraktar den som något ganska självklart. Några historiska fakta kan dock avslöja för oss det oerhörda, som här håller på att ske. Jag erinrar om medeltidens före-

¹ Uppsatsen ansluter sig nära till en föreläsning, hållen i juli 1950 vid en tysk-amerikansk teologkonferens i Bad Boll i Württemberg. Ämne var förelagt.

ställning om Civitas Dei. Ursprungligen koncipierat av Augustinus såsom det godas värld, varöver kärlekens Gud härskar, i motsats till det ondas värld, Civitas diaboli, fick detta tankekomplex en fundamental betydelse för medeltidsmänniskans livsgestaltning. Kyrkopolitiskt har det utnyttjats av den medeltida kyrkan, det är sant. Dock har denna tanke gett människorna den självklara, omedvetna förutsättningen, att det normala människolivet skall levas i Civitas Dei under den allsmäktige Herrens skydd. Då man under medeltiden identifierade kyrkan med Civitas Dei, kunde man inte tänka sig att leva ett normalt människoliv utanför kyrkan. De schismatiska rörelserna bekräftar detta. De ställde sig icke utanför kyrkan men utanför den förvärldsligade religiösa organisation, som de icke längre kunde kalla en kyrka.

Mot denna uppfattning om samhället som Civitas Dei har Luther icke gjort invändningar. Tvärtom. Då han formulerade sin lära om de bägge regementena, det andliga och det världsliga, av vilka också det världsliga handlade på Guds uppdrag, var han övertygad därom att det normala människolivet blott kunde levas genom att tjäna Gud och genom att söka hans beskydd. På 1600- och 1700-talen härskade denna åskådning obruten i de lutherska staterna. Samma principiella ståndpunkt är ännu idag gällande för religionslagstiftningen i Sverige. Utträde ur kyrkan är tillåtet blott på det villkoret att man förklarar sig hava för avsikt att övergå till annat, av staten erkänt religionssamfund. Svensk lag kan alltså icke medge, att medborgaren existerar utan varje kontakt med det organiserade religiösa livet. Den väntade ändringen i dissenterlagstiftningen kommer här att betyda slutet på en lång traditionskedja.

Överhuvud har nationalkyrkornas ställning starkt påverkats av denna utveckling. I förhållandet mellan staten och kyrkan har den historiska traditionen skapat en rad av variationer men gemensamt för dessa i nutiden är statens strikt inomvärldsliga hållning. Även om statsmakten ställer sig positiv i förhållande till kyrkan, så är motiven inomvärldsliga och huvudsakligen två: 1. det faktiskt föreliggande religiösa behovet kan tillfredsställas genom kyrkans verksamhet; 2. stöd åt kyrkan betyder att man stärker folkets etiska resurser och därmed respekten för gällande lag.

Det som renässansen begynte och som mera allmänt bröt igenom med upplysningen, en ensidigt inomvärldslig betraktelse av människolivet, det är idag det faktum, som påverkar varje människa i det moderna samhället. Det är också i denna andliga miljö, som den lutherska kyrkan har att utföra sitt verk.

Sekulariseringen behöver icke betyda en religions- eller kyrkofientlig hållning hos staten. Tyvärr finns det exempel därpå också i nutiden — nomina

sunt odiosa. I allmänhet låter dock de statliga myndigheterna, åtminstone väster om järnridån, ännu i stort sett leda sig av principer, som står i förbindelse med den kristna livsåskådningen. Bäst kan detta iakttagas i den offentliga socialvården. Omhändertagandet av de sjuka, svaga och fattiga var i äldre tider en plikt för kyrkan och den kristna församlingen. Socialvården har nu övertagits av samhället. Detta motiveras mestadels utifrån en allmän human människokärlek utan att man närmare frågar efter dess art eller ursprung. Också andra funktioner, som tidigare naturligt tillföll kyrkan, betraktas numera som självklara för samhället, framför allt undervisningsväsendet och över huvud i allt mer stigande omfattning kulturlivet. Det skall givetvis icke förnekas, att de nämnda livsområdena i våra dagars samhälle vunnit en betydande effektivitet genom statens verksamhet, men man kan icke undgå att fästa uppmärksamheten på den risk, som härigenom uppstår. Ty på detta sätt har till förfogande för de statliga myndigheterna — och detta betyder i våra dagars äkt- eller skendemokratiska värld: till förfogande för det härskande partiet — ställts en utomordentlig propagandaapparat. I en tid som vår, då de maktägandes hela synkrets är strängt sluten inom denna värld, måste frestelsen ibland bli stor för dem att för maktens skull låta driva propaganda bland barnen i de offentliga skolorna för en myt av det ena eller andra århundradet. Vestigia terrent!

Till det moderna samhällets inomvärldsliga hållning samt social- och kulturpolitiska strävanden skulle man också kunna foga statens verksamhet som maktcentrum för det ekonomiska livet. De nutida statsbildningarnas ekonomiska struktur är resultatet av en av de djupast ingripande förvandlingar av livsformerna, som någonsin ägt rum. Innebörden av denna metamorfos kan uttryckas med ett enda ord: industrialismen. I hantverkets tidsålder kunde varje arbetare överblicka varje detalj av arbetsprocessen. För att bli mästare måste han behärska varje stadium av varans framställning. Till skydd för sina intressen var arbetarna organiserade i skrän jämte arbetsgivarna. Detta skapade möjlighet till personliga relationer. Nu har denna gamla värld, som ju ingalunda var en idyll, försvunnit. Upptäckandet av nya kraftmöjligheter, uppfinnandet av maskiner av olika slag, den oerhörda rationaliseringen av arbetsprocessen och en arbetsfördelning, som sträcker sig ut i arbetslivets finaste förgreningar — allt detta har skapat ett helt nytt läge. Arbetarna och arbetsgivarna står emot varandra som fiender, formerade i väldiga och mäktiga fackorganisationer. Också andra grupper såsom bönder och tjänstemän har förstått att hävda sina ekonomiska intressen genom stram organisation. Därtill kommer att statsmakten själv kommit under inflytande av socialistiska eller

kommunistiska teorier och visar tendenser att lägga under sig allt större delar av produktionsapparaten. Därigenom förvandlas den statliga gemenskapen till ett oerhört aktiebolag för folkhemmets produktionsstegring. Följden av alla dessa faktorer måste bli, att statsorganisationen i en förut aldrig skådad omfattning måste uppträda som det sammanhållande bandet för alla samhällets skiftande intresseriktningar och att alltså statens auktoritet betonas på den enskildes bekostnad. Och detta gäller icke blott diktaturländerna. Också hos de äktdemokratiska folken tillmätas statsmakten en auktoritet, som känns så mycket tyngre för den enskilde medborgaren, som de moderna tekniska hjälpmedlen ger myndigheterna möjlighet att följa och dirigera den enskildes liv långt in i de intimaste detaljer. Den betydelsefullaste följden av denna utveckling är det drag av opersonlighet, som den stämplar livet i det nutida samhället med. Människorna hotas att icke längre betraktas som personligheter utan som enheter i den statliga statistiken. De känner varandra blott i de yttre relationerna på arbetsplatsen, i järnvägsvagnen och omnibussen. De möts i den stora hyreskasernens trappuppgång men de vet inte om grannen på andra sidan vägen lever eller har dött för flera veckor sedan.

Ännu starkare framträder detta drag av opersonlighet när det gäller arbetets mening. På grund av arbetsfördelningen och arbetsprocessens vittgående specialisering finns det i våra dagar millioner av människor, som förtjänar sitt livsuppehälle därigenom att de gör ett enda bestämt, tusenfaldigt upprepat handgrepp vid det löpande bandet eller vid en maskin eller att de framställer en liten detalj, om vilken de inte vet, om den till sist skall hamna på en barnvagn eller en kulspruta. Ur detta växer en känsla av arbetets meningslöshet. Man sitter vid sin maskin icke för att hjälpa till att frambringa en god kvalitetsprodukt utan huvudsakligen för att erhålla tillräckligt med pengar för att kunna slå ihjäl fritiden på det angenämaste sättet.

II. *Har den lutherska kyrkan medverkat till att sådana drag kunnat växa sig starka i det moderna samhället?*

Det föregående torde icke innehålla någon nyhet för den som ser på det nutida samhällslivet utan förutfattade meningar. Men det var nödvändigt att måla denna bakgrund, innan vi går att söka svar på vår huvudfråga: Har den lutherska kyrkan medverkat till att de påpekade dragen kunnat växa sig starka i det nutida samhället?

Stannar vi först inför frågan om sekulariseringen, måste vi inledningsvis söka ge en definition på vad som är det specifikt lutherska. Kanske det kunde

uttryckas så: lutherskt är att i nya testamentets anda uppfatta gudsgemenskapen teocentriskt och icke egocentriskt. Denna »kopernikanska omvälvning» (Nygren) har bestämt den lutherska kyrkans kristendomskonception. Detta är också den djupast liggande orsaken till att det religiösa livet i lutherdomen så starkt koncentrerar sig kring syndaförlåtelsen. Denna är hjärtpunkten. Har syndernas förlåtelse blivit klart uppfattad och personligt tillägnad, då är man viss om att andra sidor i det religiösa livet utvecklar sig fritt och i överensstämmelse med gudsviljan. Är roten frisk och stark, växer trädet fritt och man behöver inte tvinga in dess växt i den ena eller andra moderiktningens former. Detta skapar ett gudsförhållande på strängt personlig grund. Gudsgemenskapen kan blott tänkas som en rent personlig relation mellan ett jag och ett du, och det enda medlet att från människans sida vinna del i denna gemenskap är tron, en tillförsikt, en visshet att vara föremål för den gränslösa, oförtjänta gudomliga kärleken.

Har man en gång fått syn på detta, så skärpes blicken för varje försök att uttrycka den religiösa känslan i magiska former, vare sig nu detta möter i kulten eller i den individuella fromhetens gestalt, i andakt och tillbedjan. Den lutherska linjen träder här bäst fram vid en jämförelse med två andra kyrkoavdelningar. Den fromhet, som lever i den romerska kyrkan, är djupt inbäddad i magiska uttrycksmedel. Den kultiska handlingen är kontaktpunkten mellan himmel och jord. Å andra sidan har Calvin lärt sin kyrka att blott skriftordet är bäraren av den Helige Andes verkningar. De sakrala handlingarna har närmast uppgiften att såsom tecken, symboler, synliga ord låta det gudomliga ordet framträda starkare, tydligare. Här försökte nu Luther att gå medelvägen mellan kultgudstjänst och ordgudstjänst. Han ville icke som vederdöparna förkasta sakramenten och de gudstjänstliga handlingarna men ville å andra sidan uppfatta dem blott strängt personligt som kanaler för den gudomliga nåden. Detta får bäst uttryck i hans lära om det allmänna prästdömet. Varje kristen är gentemot sin nästa en präst, som kan åt honom utdela det gudomliga ordet om synd och nåd, om lag och evangelium. Därmed har han ryckt undan grunden för varje anspråk från prästens sida på en character indelebilis, på en verkan ex opere operato hos de sakrala handlingarna.

Den viktigaste följden av den personliga grunduppfattningen av den kristna religionen blev elimineringen av skiljegränsen mellan en profan och en »helig», opersonligt-magiskt bestämd sfär i livet. I varje fas av människolivet verkar Guds helige Ande. Han är icke aktivare i sitt nådeserbjudande vid kyrkans altare än i hemmen bland vardagens tusende bestyr. Här har alltså gjorts ett gigantiskt försök att lägga hela livet i bokstavligen mening under Guds herra-

välde, att bringa det under det heligas makt, men denna makt uppfattad personligt, icke magiskt. Bland alla de faktorer, som under de två senaste århundradena medverkat till våra dagars sekularisering, har säkerligen en av de icke minst vägande varit den här beskrivna tendensen, som tillhör den lutherska kyrkans egenart och som bottnar djupt i dess väsen. Viljan att genombräta den begränsade magiska helighetssfären och att nå fram till en den personliga helighetsviljans totalitet var god, men förmågan räckte icke till att genomföra den i det moderna samhället med dess överbefolkning och dess kamp om själarna.

Och likväl — denna process har också en positiv sida. Att icke tolerera falska gränser mellan heligt och profant härleddes ur Luthers centrala gudsupplevelse, ur tron på syndernas förlåtelse. Men samma syfte eftersträvade Luther, då han formulerade sin lära om de bägge regementena, det andliga och det världsliga. Man märker hur viktigt detta tankekomplex var för honom: åter och åter kommer han tillbaka därtill. Varje kristen människa måste enligt Luther »i sitt gudsförhållande intaga tvenne olika ställningar. Hon måste på en gång utöva ett herravälde i de skapade ordningarna och samtidigt vara tjänare åt Guds överhöghet» (Törnvall, Andligt och världsligt regemente hos Luther, s. 83). Men i båda regementena är Kristus den högste herren. I det andliga regementet utövar han sin makt omedelbart genom Ordet och blott med andliga medel; men i det världsliga har han överlåtit sin makt åt överheten att användas med rättvisa och förnuft. Gud har skapat hela världen. Det som sker i världen är också under Guds vilja. Om staten driver sekulariseringen därefter att den övertager socialvården, undervisningsväsendet, skyddet av kulturlivet, så är detta utifrån en luthersk uppfattning icke i sig självt ett gudlöst företag. Socialstaten kan vara en produkt av den kristna anden. »Die quellende Liebe» finner sina föremål i vardagslivet. Den behöver icke nödvändigtvis vara försedd med kyrkans signatur eller ikläddas det religiösa språkbruket.

Det ligger kyrkan såsom institution nära att med misstroende möta sådana strävanden, som hotar att inskränka dess inflytande i samhällslivet. Därför betraktas mestadels sekulariseringen från kyrkans sida som den stora olyckan i vår tid. Den jämföras ej sällan med avfall, med gudlöshet. Man måste emellertid fråga sig om detta verkligen är riktigt. Låter man sig icke föras vilse av den radikala falangens religions- och kyrkofientliga agitation? Lyssnar man efter motiven bakom de hetsiga orden och försöker man bortse från drivfjädrar av personlig och självisk art, kan det hända att man finner ett mora-

listk patos, en brinnande lidelse för sanning, äkthet, ärlighet, rättvisa. Sådant stammar icke ur djävulens förråd. Också när läpparna smädade kärlekens heliga Allmakt, kunde handlingarna stå under inflytande av Gudsviljan:

Han är i den, som ej hans namn anammar
men i vars hjärta sanningskärlek flammar.

(Viktor Rydberg)

Denna tanke, som icke är okänd i den svenska kyrkans officiella psalmbok (ps. 532:4, Liedgren), kunde belysas ur många händelser i vår inre historia under de två senaste mansåldrarna. Den bekanta Sundsvalls-strejken år 1879 fick ödesdigra följder för kyrkans förhållande till arbetarvärlden (Rosenberg, Kyrkan och arbetarrörelsen, s. 33 f.). En av dem blev att vissa ledande kretsar inom arbetarrörelsen ställde sig avvisande mot varje religiös motivering till kampen för social rättvisa. Att resultaten av denna kamp i sina huvuddrag skulle stå i strid med Guds vilja, vill väl dock knappast någon omdömesgill nu påstå. Hur aktuell i själva verket denna tankegång är framgår icke minst av debatterna i den svenska riksdagen under våren 1950 om förhållandet mellan kyrka och stat (För och mot statskyrkan, s. 49, 82).

Detta skulle man kunna kalla *en anonym kristendom* med negativt förtecken. Men även en mera positiv form är urskiljbar. Den skulle man kunna kalla psalmbokskristendom. Det finns säkerligen ej få människor i vårt land, som försöker praktisera Geijers recept att vara kristen på egen hand. Motiveringen kan vara i högsta grad brokig: det kan helt enkelt vara feighet, ovilja att bryta av mot miljön, det kan vara en osäkerhetskänsla hur man med personlig sanning skall kunna uppfatta en eller annan punkt i det kristna dogmat och många andra skäl. Men man vill inte släppa kontakten med den kristna kulturtraditionen och söker trevande möta sitt behov av andakt t. ex. med läsning av psalmboken, bibeln eller de religiösa klassikerna. Två faktorer torde bestämma denna inställning. Dels verkar här den lutherska lärotraditionen om de bägge regementena: det vanliga människolivet i samhället är platsen, där den kristna kärleken skall utövas, och det kan ske utan fromma talesätt. Dels finns det i dessa kretsar en bestämd motvilja mot den pietistiska uttolkningen av kristendomen, emedan de icke kan acceptera vare sig den känslomässiga väckelsereligiositeten eller moralismen.

Har man fått syn på att det i det moderna samhället finns en icke obetydlig grupp av anonyma kristna, kunde man föreställa sig den lutherska kyrkan i centrum av en cirkelyta, fördelad på tre sektorer. I den ena återfinner kyrkan det fromma kyrkofolket, i den andra alla de likgiltiga och de medvetet gud-

lösa. Men i den tredje skulle hon finna kristna av den anonyma ordningen av negativ eller positiv typ. Och här torde kyrkan ha rätt att vänta sig en reservtrupp, som icke i vanlig mening kan kallas sekulariserad.

Vad slutligen angår den moderna människan såsom part i samhällets ekonomiska relationer, så behöver det inte sägas, att man inte kan spåra ett omedelbart förhållande mellan den lutherska grundåskådningen och det ekonomiska livets utveckling. Av intresse är däremot frågan vilken hållning den lutherska kyrkan intagit till några av det nutida ekonomiska livets konsekvenser. Ovan har erinrats om hur statens auktoritet gentemot medborgaren befinner sig i ständig expansion. Det är en gammal klagan att den lutherska kyrkan ständigt vore beredd att understödja överhetens krav på den enskildes subordination. Även om denna tendens väl icke kan förnekas, är den dock icke utan undantag. Uppsala mötes beslut innebar ur en synpunkt en kyrkans front gentemot statsmaktens främste företrädare. Under det senaste kriget hävdade sig de lutherska kyrkorna i vissa av de besatta områdena kraftfullt gentemot ockupanterna. Dessa exempel visar i vilket läge den lutherska kyrkan är beredd att vägra de statliga direktiven lydning. Det gäller i de fall, då staten lägger hinder i vägen att förkunna evangeliet rent och klart. Tendensen att anpassa sig efter statsmaktens vilja kanske i grunden icke är principiell utan historiskt betingad. Det avgörande dokumentet här är instruktionen till visitorerna av år 1528. Dock torde här läran om de bägge regementena ha understött tendensen. När nutidsmänniskan suckar under statsmaktens tryck, kan hon därför delvis med en viss rätt förebrå den lutherska kyrkan, att hon icke alltid i ett konkret läge klart sett och fritt uttalat, att statsmakten i sin inomvärldsliga verksamhet icke får begränsa Gudsordets väg ut till människorna.

Läran om kallelsen är en av de värdefullaste klenoderna i den lutherska åskådningen. Den har vuxit fram direkt ur dess centrum. Att tjäna Kristus är att tjäna nästan och detta icke genom utomordentliga handlingar vid sidan av den dagliga plikten utan just genom trofast utförande av vardagsarbetet. »Kärleken till nästan och kallelsearbetet på jorden höra tillsammans och kunna icke skiljas från varandra» (Wingren). Arbetets mening är alltså en frukt, en följd av min tro: tacksamheten över att kallas ett Guds barn driver mig varje dag att med inre lust göra min jordiska plikt utan varje tanke på förtjänst. Detta framträder skarpare vid en jämförelse med kalvinismen. Strävan att bli viss om nådaståndet har i den kalvinska världen utlöst ett intensivt arbete, så att satsen kunnat präglas: »Arbetsolust är tecken på att man fallit ur nåden»

(RGG). Här blir alltså arbetets mening icke en följd av frälsningsvissheten utan dess grund.

När man bland de lutherska folken i våra dagar i allt mer växande omfattning kan konstatera den djupa tragedi, som arbetets meningslöshet utgör, så är detta alltså ett symptom på att tron har gått förlorad. Och här har vi i dagens läge en av de strategiskt viktigaste punkterna för den lutherska kyrkan. Förvisso kan hon anklaga mäktiga fiender, som urholkat meningen med arbetet. De andemakter, som kämpar om människornas själar, är oerhörda i sitt inflytande, i sin effektivitet. På grund av befolkningsökningen, av storstadslivets struktur och av andra skäl ser kyrkan sig ställd inför svåra praktiska och organisatoriska problem. Och dock kan vi inte undgå att avlägga vår syndabekännelse. Kyrkan har icke orkat att framställa för människan i det moderna samhället evangeliet om arbetets mening i hela dess rikedom. Man har haft en alltför sval förståelse för vad det innebär att vara hänvisad till ett arbete, som icke ur någon synpunkt har förmåga att fånga arbetarens intresse. På denna punkt får vi inte resignera. Icke för kyrkans skull utan för medmänniskornas skull. Vi måste åter lära dem att kunna sjunga kallelsearbetets höga visa. Och det betyder: vi måste hjälpa dem att återerövra meningen med att vara Guds barn.

Det vore det bästa bidrag, som den lutherska kyrkan kunde lämna till det moderna samhällets utgestaltung.

T E O L O G I S K L I T T E R A T U R

SIGMUND MOWINCKEL: *Han som kommer. Messiasforventningen i Det Gamle Testament og på Jesu tid.* G. E. C. Gads Forlag, København 1951, 417 sid.

Den judiska messias tanken är ett ämne som Mowinckel ständigt på nytt återvänt till och avhandlat i en lång rad skrifter alltifrån sina banbrytande »Psalmenstudien» (I—VI, 1921—24). Hans senaste bok kan därför betraktas som sammanfattningen av en lång och lysande forskargärning inom ett synnerligen betydelsefullt område av den gammaltestamentliga religionshistorien. Denna samlade framställning av messias tanken och den judiska eskatologiens ursprung och utveckling är ett imponerande och stimulerande verk.

Utgångspunkten för hela undersökningen tar Mowinckel i de israelitiska föreställningarna om kungen och kungadömet och som bakgrund för dessa skisserar han grunddragen i Egyptens och Mesopotamiens kungadöme. M. bygger härvid huvudsakligen på Henri Frankforts utomordentligt viktiga och på detta område grundläggande forskningar. I likhet med Frankfort tar Mowinckel avstånd från den generalisering och konstruktion som präglar åtskilligt av den s. k. »Patternforskningen». Mowinckels nyktra och nyanserade framställning låter den djupa väsensolikheten mellan egyptisk och mesopotamisk syn på kungen komma till sin rätt. Den babyloniske kungen har inte på samma sätt som den egyptiske betraktats som en gud och har inte heller i det kultiska dramat varit identisk med eller en inkarnation av guden. Kan man således inte ens i den utomisraelitiska gamla Främre Orienten tala om någon enhetlig »kungaideologi», blir det givetvis nödvändigt att också — och framför allt — för Israels vidkommande söka komma åt det karakteristiska och egenartade i dess syn på kungadömet. Mowinckel sammanfattar detta på följande sätt: »kongen er helt underordnet under Jahve og i alle ting avhengig av ham og hans paktsgodhet; kongens egentlige oppgave er å vaere redskapet for Jahves rettferd og paktsgodhet blant mennesker. Kongen er en rett konge i samme grad som 'han kjenner Jahve' og hans etiske vesens lov», s. 68.

Fastän det israelitiska kungadömet sålunda enligt Mowinckel avsevärt skiljer sig från det egyptiska och mesopotamiska, är det likväl en sakral inrättning. Det skildras av Mowinckel i ordalag som leder tanken till en oföränderlig världsordning. Kungen är garantien för folkets välfärd, inkorporerar folkets »storjag» i sig. Den förnämsta källan för denna framställning av kungadömet i Israel är de s. k. kungapsalmerna, men Mowinckel menar, att även de historiska böckerna ge väsentligen samma bild. Det kan emellertid ifrågasättas, om denna »kungaideologi» har stöd i den gammaltestamentliga historieskrivningen. Som något

för Samuels- och Konungaböckernas uppfattning av kungadömet väsentligt står, att detta kungadöme är en historisk inrättning, vars önskvärdhet och ändamålsenlighet från början ansetts högst tvivelaktig. Och i berättelsen om rikets delning är det inte revolten mot kungadömet eller den davidiska dynastien som blir föremål för klander, utan Jerobeams anläggande av de nya helgedomarna i Betel och Dan. Martin Noth torde ha rätt i att den dominerande roll Jerusalem kom att spela i det senare israelitiska framtidshoppet grundar sig inte på dess karaktär av huvudstad, kungastad, utan därpå att Jerusalem var platsen för Jahves helgedom.¹ Det israelitiska kungadöme som Mowinckel tecknar, har vidare med sin starkt sakralt-institutionella prägel intet utrymme för den nyansrikedom som finns i de gammaltestamentliga historieskrivarnas framställning, där det t. ex. göres en bestämd åtskillnad mellan Nordrikets mera karismatiska och Sydrikets av starkare dynastisk bundenhet präglade kungadöme.²

Det viktigaste materialet för sin framställning av den israelitiska kungaideologien och dess betydelse för eskatologiens uppkomst har Mowinckel emellertid, som nämnt, hämtat från Psaltaren. Den epokgörande insats Mowinckel gjort inom psalmforskningen är alltför välkänd för att här behöva närmare presenteras. Enligt Mowinckel har ju en rad psalmer tjänat som liturgier vid nyårsfesten, som också var Jahves tronbestigningsfest. Vid denna fest ha i dramats form åskådliggjorts Jahves epifani, hans kamp och seger, hans tronbestigning samt hans nyskapelse av världen, av Israel och av livet på jorden. Jahves närvaro har gjorts gripbar genom symboler, främst arken, som i högtidlig procession och under folkets hyllningar fördes upp till templet. I denna Jahves tronbestigningsfest och dess ideologi ser Mowinckel den outtömliga reservoaren för profeternas framtidsförkunnelse, och punkt för punkt kunna alla de olika momenten i den judiska eskatologien ledas tillbaka på motsvarande föreställningar i tronbestigningsfesten. Denna Mowinckels teori har i stor utsträckning accepterats av forskningen. Dock inte så enhälligt som han själv synes förutsätta. Med tanke på det stora utrymme Mowinckel i sin senaste bok gett åt polemiska uppgörelser med allehanda meningsmotståndare är det förvånande, att han på denna avgörande punkt inte ansett sig behöva ingå i svaromål mot de invändningar som gjorts och som väckt uppmärksamhet i den vetenskapliga diskussionen långt utanför Skandinavien. Man hade t. ex. väntat, att de starkt kritiska synpunkter som framförts av N. H. Snaith åtminstone omnämnts.³

Men även om man accepterar förekomsten av en dylik Jahves tronbestigningsfest, kan det inte hjälpas, att man ofta står tveksam inför Mowinckels försök att tolka olika ställen hos profeterna som reflexer av denna fests upplevelse- och tankeinnehåll. Anm. förefaller det åtminstone naturligare att uppfatta t. ex. Deutero-Jesajas skildring av det bebådade hemvändandet från Babel som en ny exodus, en förnyelse av uttåget ur Egypten, än som ett kultiskt processionståg i förstorad och förklarad form, Mowinckel s. 101. Även i Sakarjas förkunnelse

¹ Jerusalem und die israelitische Tradition, i Oudtest. Stud. VIII, 1950, s. 28 ff.

² Jfr Albrecht Alt, Das Königtum in Israel und Juda, i Vetus Testamentum I, 1951, s. 2 ff.

³ The Jewish New Year Festival, its Origin and Development, London 1947. Detta arbetes egentliga syfte är en uppgörelse med Mowinckel.

är beroendet av exodusberättelsen tydligt och kan spåras i en rad detaljer, som visa, att Sakarja, liksom Deutero-Jesaja, i sin egen tid väntar en upprepning av de händelser, genom vilka folket en gång blev till.⁴

En utförlig undersökning ägnar Mowinckel sångerna om Herrens Tjänare, deras tolkning och roll i de senare framtidsförhoppningarna. Mowinckel framhåller, att dessa sånger inte äro messianska i gammaltestamentlig mening. En lidande Messias är utifrån judiska förutsättningar en absurditet och det är först genom att Jesus såg sig själv som uppfyllelsen av dessa sånger, som de fick en avgörande betydelse för Messiasföreställningarna. I Jesus tog Tjänaren gestalt och därmed hade den judiske Messias spelat ut sin roll. Vissa försök att med hjälp av förmenta kultiska och mytologiska förebilder härleda den lidande Tjänaren ur den orientaliska kungaideologien (Tjänaren = den lidande kungen i kulten) avvisas av Mowinckel. Tjänaren är tecknad som profet, inte som kung. Visserligen finnas drag i bilden av Tjänaren som gå utöver, vad som är vanligt hos profeterna. Tjänaren är inte endast förkunnaren av ett budskap, hans egentliga verk är insatsen av sitt liv. Men sammanhanget med profeterna är likvälsklart. Jeremias liv ger många exempel på oförtjänt lidande för folkets skull. Detsamma gäller Hesekiel och andra gammaltestamentliga profeter. På en avgörande punkt innebära de deuterojesajanska sångerna emellertid något nytt: Tjänarens lidande får en förklaring, en positiv mening i Guds frälsningsplan, medan Jeremia inte når längre än till en ödmjuk underkastelse under den outrannsakliga Guden. Bäst begriplig blir uppkomsten av en så enastående föreställning, menar Mowinckel, om vi anta, att den är knuten till en bestämd konkret person, som för profeten i någon mån förkroppsligade den bild av Tjänaren som föresvävade honom. Tidigare (Der Knecht Jahwäs, 1921) har Mowinckel velat se profeten själv, Deutero-Jesaja som Tjänaren. Men främst emedan Tjänarens död i kap. 53 omtalas som ett fullbordat faktum, finner Mowinckel det nu naturligare, att Tjänaren hört till Jesajalärjungarna. I deras krets har en profetgestalt, framför allt efter sin död, fått en central betydelse. Hans liv, lidande och död och dess ställföreträdande betydelse har här förkunnats och traderats. Endast på en punkt vill jag resa invändningar mot denna fascinerande framställning. Då Mowinckel helt avvisar den kollektiva tolkningen, tvingas han stryka ordet »Israel» i 49,3: »Du är min tjänare, Israel, genom vilken jag vill förhärliga mig». Det är sant, att ordet saknas i ett enda obetydligt hebreiskt MS och i några LXX MSS. Men varken metriska eller innehållsliga skäl gör det berättigat att beteckna strykningen av »Israel» på detta viktiga ställe som »en tekstkritisk problemlösning som har minst lika mycket för sig som å oppfatte det som en opprinnelig del av teksten», s. 340. Då Mowinckel här vill ställa emot varandra å ena sidan MT och dess tradition och å andra sidan den »egentliga» LXX, representerad av de MSS som sakna »Israel» och därvid betecknar den senare som den äldre, s. 334, kan man bara erinra om att MT här har stöd av den förmassoretiska jesajarullen från 'Ain Fashka. Mowinckel synes mena, att det speciella uppdrag som Tjänaren fått, är förenligt endast

⁴ Denna synpunkt framhäves med eftertryck av Gösta Rignell, Die Nachtgesichte des Sacharja. Diss. Lund 1950.

med en individuell tolkning. När Deutero-Jesaja talar om Israel som tjänaren, har ordet en passiv mening, i sångerna däremot är det fråga om en tjänare som är kallad till ett aktivt missionsuppdrag, s. 141. Som särskilt H. H. Rowley visat, är emellertid just föreställningen om Israels kallelse till ett aktivt missionsuppdrag något för Gamla testamentet väsentligt och något som ger utkörelsetron dess djupaste innebörd.⁵ Mowinckel fastslår, att man i Deutero-Jesajas förkunnelse i stort kan finna två »forskjellige forestillingsbilleder av Jahves Tjener», s. 340, d. v. s. en kollektiv och en individuell. Denna dubbelhet i tjänareföreställningen torde emellertid utmärka även Ebed Jahvesångerna. Det är sant, att så som uppdraget skildras i kap. 53, kan det utföras endast av en speciellt utrustad och utvald person. Men likväl är det fråga om ett uppdrag till vilket alla äro kallade. Det är endast i enlighet med gammaltestamentlig syn på förhållandet mellan individ och folk, om man här kan konstatera en viss glidning i profetens egen syn på Tjänaren.

Frågan om messiastankens betydelse i senjudiskt fromhetsliv kan inte, påpekar Mowinckel, få ett generellt svar. Det var egentligen i apokalyptiken som messiastanken kom att spela en central och strukturbestämmande roll. Men här tillkommer en annan betydelsefull föreställning, nämligen den om Människosonen. Mowinckel visar klart, att människosonstanken till sitt väsen är helt ojudisk. Den kan inte förklaras utifrån äldre judiska och gammaltestamentliga föreställningar och är inte väsensbefryndad med Gamla testamentets messiasidé. Den senjudiska människosonsföreställningen går i stället tillbaka på de i olika orientaliska religioner hemmahörande urmänniskomyterna, av vilka den är en specifik judisk variation. I sin judiska form har människosonsidén stöpts om i överensstämmelse med judendomens egen andliga struktur. Messiastron och människosonsföreställningen påverka varandra. Till källorna för den judiska föreställningen om Människosonen räknar Mowinckel bl. a. targumerna och anför tre psalmställen, där targumen skulle identifiera Människosonen och Messias, s. 232. En noggrann analys av dessa ställen visar emellertid, att de sakna relevans för den fråga det här gäller. I Ps. 80 talas visserligen om Messias men inte om Människosonen i ordets religionshistoriskt-tekniska bemärkelse, utan om »den människoson som du låtit bliva stark» etc., här tydligt uppfattad på appellativiskt sätt. Och i targumen till 8,14 och 144,3 finns så vitt jag kan finna intet spår av messiansk tolkning.

En utförlig bibliografi, sak- och författarregister öka bokens värde och användbarhet. Man skulle önska, att den i översättning gjordes tillgänglig för en internationell publik.

GILLIS GERLEMAN.

⁵ The Missionary Message of the Old Testament, 1945 och The Biblical Doctrine of Election, 1950.

EDWARD G. SELWYN: *The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes and Essays. London, Macmillan & Co. [1946], 2nd ed. 1947. xvi + 517 sid.*

FRANCIS W. BEARE: *The First Epistle of Peter. The Greek Text with Introduction and Notes. Oxford, B. Blackwell, 1947. x + 184 sid.*

LYDER BRUN: *Förste Peters-brev, tolket. Oslo, H. Aschehoug & C., 1949. 232 sid.*

Inom loppet av några år ha trenne betydande kommentarer till 1 Petr. spridits ut i marknaden, vilket möjligen icke är en ren händelse utan även beror på ett allmänt känt behov i dagens läge att aktualisera denna gripande skrivelse från den kristna martyrkyrkans äldsta tid.

1. Selwyns mäktiga arbete har redan blivit så berömt, att det nog verkar sent att anmäla det först nu; men det torde dock vara intressant att jämföra boken med de båda andra kommentarerna. Den teologiskt och humanistiskt genombildade domprosten i Winchester har med denna utläggning trängt djupare in i 1. Petr:s tankevärld än kanske någon tidigare forskare. Här finner man en outtömlig rikedom av kulturhistoriskt, språkligt, religionshistoriskt och bibelteologiskt material, framlagt dels i utförliga inledningskapitel, dels i detaljrika fotnoter, dels i exkurser. Och ändå behöver man icke drunkna i materialet, ty framställningen är överskådlig och lättläst, icke minst genom täta rubriker och marginalnotiser. Överhuvud är det en glädje och njutning att läsa denna kommentar. Man känner, att man har framför sig en tolkning av en lärd och insiktsfull forskare. Det värdefullaste är emellertid, att författaren så grundligt har arbetat med problemen, icke nöjt sig med härskande skolmeningar utan kämpat sig fram till en självständig åsikt. Och dock har han ej hemfallit åt vare sig originalitetsiver eller konstruktionslusta, ty han är en ärlig sökare efter den historiska sanningen. Till denna objektiva ärlighet hör också villigheten att låta de gammaltestamentliga apokryferna bidra till belysning av föreställningsinnehållets rikedom. Detta innebär en sann biblisk realism, där man icke till varje pris vill reducera och modernisera.

I fråga om brevets tillkomstförhållanden andrager Selwyn i huvudsak följande. Silvanus har utfört skrivelsen (sid. 9 ff.) efter Petrus' anvisningar (sid. 27 ff.), och den var avsedd att föredragas hos adressaterna vid påskfesten 64, varvid även dop skulle förekomma, vilket förklarar dopföreställningarnas betydelse i detta brev (sid. 62 f.). Att nämnda datum väljes, beror på att Jakobs martyrium år 62 anses vara förutsatt i brevets situation men icke de av Nero på sommaren 64 vidtagna åtgärderna mot de kristna — brevet är ännu helt positivt mot staten (sid. 60). Här hade man nog önskat en utförligare diskussion om olika dateringsmöjligheter. Sålunda har den rätt vanliga sammanställningen med förföljelsen under Trajanus icke blivit behandlad. Annars är Selwyns datering nog ändå i huvudsak berättigad, såvitt vi förstå. Brevets starka likheter med de paulinska breven talar absolut för en datering till i närheten av Paulus' livstid. Det är därvid fråga om en levande tradition, icke

om sen litterär utbildning. Endast en förblindad litterärkritik, som överallt vill se lån och avskrifter, kan undgå att iakttaga 1 Petr:s levande självständighet trots de oräkneliga överensstämmelserna med den paulinska brevlitteraturen. Den förnuftigaste förklaringen till dessa analogier erhålles, om man räknar med ömsesidigt beroende av en gemensam muntlig och skriftlig tradition, framför allt kateketisk. Så gör också Selwyn, och han vinnlägger sig i utförliga undersökningar om att påvisa denna traditions levande art och dess verkningar i brevlitteraturen (sid. 17—24, 365—466), delvis i anslutning till Ph. Carrington och A. M. Hunter. En bifogad filologisk specialundersökning av dr D. Daube kommer till liknande resultat. Allt detta är synnerligen tacknämligt och betecknar ett avgörande framsteg i den nytestamentliga litteraturhistorien.

Vad slutligen angår Selwyns bibelteologiska utläggning och hans intima kontakt med brevets religiösa budskap, kan en kort anmälan icke förmedla mycket därav till en vidare läsekrets, utan här måste var och en själv taga boken och läsa.

2. Professor Beare i det kanadensiska Toronto, som mest tycks ha studerat och forskat i Förenta staterna, skrev sin kommentar oberoende av Selwyn. Hans bok är trevlig att läsa och innehåller många goda detaljiakttagelser. Men den har intet djup i jämförelse med Selwyns bok. Författarens allmänna uppfattning av skriftens tillkomstförhållanden är också diskutabel. Att brevet sammanställles med förföljelsen under Trajanus och sålunda dateras till andra århundradet, är i och för sig visst icke förkastligt eller betänkligt, utan denna teori är för all del värd respekt, nämligen på grund av vissa likheter i Plinius' bekanta rapport om aktioner, som av honom vidtogos mot de kristna i 1 Petr:s landsändar, Bithynien o. s. v. Härigenom kommer man blott, såsom ovan nämnts, icke till rätta med de stildrag i brevet, som hänvisa till Paulus' miljö. Men vad som är betänkligt med Beare's teori, det är motiveringen. Bland annat bygger han på den egendomliga hypotes, som framställdes 1911 av en tysk religionshistoriker vid namn R. Perdelwitz: att brevet avspeglar mindre-asiatiska mysteriekulter, främst Kybeles och Attis' taurobolium. Det var en gång mycket populärt bland tyska religionshistoriker, som hade utgått från klassiska studier, att på detta sätt reducera allt nytestamentligt till s. k. mysteriereligositet. Numera synes man bland fackmännen ganska allmänt ha fått upp ögonen för det ohistoriska i dylika konstruktioner. Men det händer ibland, att forskningen på andra sidan Atlanten, som dock i det hela är så avancerad, börjar arbeta med problemställningar, som för tiotal år sedan ha upphört att flörera på den tyska marknaden.

3. Den framstående och vördade, nyligen vid hög ålder bortgångne norske exegeten Bruns kommentar till 1 Petr. baserar sig uppenbarligen på mångårig undervisning i detta ämne. Boken får väl mindre betraktas som ett friskt inlägg i den vetenskapliga debatten än som ett pedagogiskt testamente av en gammal erfaren studenthandledare. Om författaren berömmar 1 Petr. för att

det kännetecknas av »en varm tone som umiddelbart går till hjertet» (sid. 230), så kan detsamma tyvärr icke sägas om hans kommentar, vilken i jämförelse med de båda förut nämnda arbetena verkar något torr och skolmästaraktig. Härtill kommer, att författaren mest intresserar sig för brevets »moraliska» halt och att han ständigt avfärdar nyare eller mera bestämda synpunkter med ett kategoriskt »synes lite rimmelig, er ikke sannsynlig». Psykologiskt är det intressant att se, huru den från föregående produktion kända trosinställningen och författarindividualiteten även i detta fall predestinera till en försiktig avvisande attityd, i det att det ena som det andra medför en tendens till skeptisk reduktion av det givna materialet. Med detta önska vi framhålla, att den skeptiska kriticismen hos mången forskare är rätt subjektivt betingad, medan en generösare, öppnare fantasi och kombinationsvilja icke ovillkorligen behöver innebära slapphet, godtrogenhet eller önsketänkande utan kan bero på respekt för primärmaterialets skiftande rikedom. Dessa reflexioner må tillåtas en recensent, som i flera sammanhang har funderat över olika forskartyper och deras *idola specus* och som nu har fått dessa funderingar aktualiserade genom jämförelsen mellan ovan nämnda kommentarer till 1 Petr., där en kontrast synes föreligga särskilt mellan Selwyn och Brun. Det finns, kan man säga, i allmänhet en övertvägande konstruktiv och en övertvägande destruktiv typ bland de lärde, och dessa motsatser uppskatta icke alltid varandra, men båda delarna behövas naturligtvis i forskningsarbetet. I ovan jämförda fall skulle man dock snarast vilja tala om en uppvärmande i motsats till en avkylande typ. Detta gäller naturligtvis alltjämt inställningen till forskningsmaterialet, icke den privata apparitionen. Om recensentens egna känslor i detta fall äro mera positiva för Selwyn, så vill han dock för den skull ingalunda förneka värdet av Bruns tolkning. Redan prestationen att vid närmare 80 års ålder utföra ett så grundligt arbete är värd beundran. Boken är rik på upplysningar, särskilt i bibelteologi, de positiva omdömena äro ständigt klart framställda och motiverade, och man känner djup aktning för auktors strävan till ärlighet och rättvisa.¹ I nordisk kommentarlitteratur fyller Bruns tolkning av 1 Petr. genom sin utförlighet ett kännbart tomrum, och dess pedagogiska värde är obestridligt.

Vad beträffar 1 Petr:s tillkomstförhållanden, räknar Brun med tvenne möjligheter. Sannolikt är brevet helt pseudonymt, menar han, och i så fall skrivet under 70-talet (en tidigare datering omöjliggöres enligt Bruns föreställning just av pseudonymiteten,² och en senare datering strider mot att kejsardyrkan enligt brevet ännu icke är ett officiellt krav, såsom den blev med Domitianus). Möjligen är det å andra sidan endast halvt pseudonymt, i det att Petrus' namn är oäkta men Silvanus' äkta, och i så fall torde brevet enligt Bruns åsikt vara skrivet kort före Neros förföljelse, d. v. s. år 63 (sid. 230 f.). Det senare antagandet påminner om Selwyns datering (se ovan).

¹ Ibland slår den stränga logiken litet slint. Å sid. 135 förnekas kategoriskt möjligheten, att andarna i fängelset enligt 1 Petr. 3:19 kunna vara både de fallna änglarna och syndaflosgenerationen i sammanblandad form, å sid. 136 räknas dock med att fängelsestraffet över änglarna möjligen kan ha överförts till syndaflosgenerationen.

² Här får man ge akt på faran av cirkeltänkande.

WERNER BIEDER: *Die Vorstellung von der Höllenfabrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von W. Eichrodt & O. Cullmann. 19.)* 233 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1949.

År 1868 utkom i Zürich ett arbete av Alex. Schweizer med titeln *Hinabgefahren zur Hölle, als Mythos ohne biblische Begründung durch Auslegung der Stelle 1. Petr. 3,17—22 nachgewiesen*. Detta skulle också kunna vara titeln på Werner Bieders nya bok, som just har utkommit i Zürich (författaren är docent i Basel och har förut gjort sig känd bl. a. genom en undersökning över temat Ekklesia und Polis im NT und in der alten Kirche samt kommentarer till Kol. och Filem.), blott att också andra nytestamentliga ställen än det nämnda i 1 Petr. mer utförligt andragas. Författaren har sålunda med beräkning kallat sin bok för »Die Vorstellung» o. s. v. Kristi nedstigande i dödsriket, som är ett moment i den apostoliska trosbekännelsen, behandlas av honom icke som ett faktum utan som en föreställning; och han vill med sin undersökning ådagalägga, att denna föreställning saknar nytestamentlig grund och har uppkommit senare, då den ursprungliga, rena tron på frälsarens död och uppståndelse icke längre var så fast, utan då ett spekulativt intresse för vissa yttre detaljer började göra sig gällande. Om M. Werner har sökt förklara de kristna dogmernas uppkomst genom behovet att utfylla det tomrum, som uppkom genom parusiens uteblivande, så vill Bieder förklara descensustrons uppkomst genom att framhålla, huru den ursprungliga tron på korsdödens och uppståndelsens omedelbara betydelse försvagades, så att man började undra och spekulera över vissa problem, varvid fältet blev fritt för utomkristna föreställningars inträngande (sid. 202, 205). Detta kan studeras i det andra århundradets litteratur, men Nya Testamentet saknar utvecklade descensusföreställningar (sid. 128 f.). Slutsatsen blir för trons vidkommande den, att den apostoliska trosbekännelsen bör ändras; hellre borde man taga upp »sedd av änglar» ur 1 Tim. 3: 16 (sid. 207 ff.).

Även om man icke vill draga samma praktiska konsekvenser som Bieder, måste utan tvivel framhållas, att hans undersökning är utomordentligt insiktsfull och välskriven. Efter en grundlig lärdomshistorisk översikt från reformationen till nutiden behandlas vart och ett av de ställen i Nya Testamentet, där en descensusföreställning kan synas föreligga (Joh. 5: 25—29¹ saknas), och med fin analyseringskonst (utan några konstlade teorier om »oäkthet» o. d.) överväger författaren, vad som i vederbörande fall kan tyda på en descensusföreställning eller inte. Särskilt betydelsefullt är partiet om Kristi predikan för andarna i fängelset, 1 Petr. 3: 19, ett ställe som även undertecknad har behandlat i en specialstudie (*The Disobedient Spirits*). Det är en personlig glädje att konstatera den vittgående överensstämmelse i åsikter, som här föreligger. Frånsett obetydliga detaljer är det egentligen blott i en punkt som Bieder skiljer sig från undertecknads resultat: Han vill icke antaga något sam-

¹ E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (1946), s. 346 ff.

band mellan descensus och dopet, trots analogien mellan syndafloden och dopet i 1 Petr. 3: 21. Detta sammanhänger med att Bieder icke anser sig kunna avgöra, om stället handlar om descensus i underjorden eller ascensus i himlen (sid. 109 f.). Själva antogo vi också en oscillation mellan dessa alternativ men funno dock enklare att räkna med descensus, då ingen detalj tyder på att den mera gnostiska ascensu läran skulle föreligga just här; även Bieder har för resten i ett senare kapitel utan vidare förutsatt descensus (sid. 198). Huvudsaken är emellertid, att predikan för andarna i fängelset nämnes av praktiska, parentetiska skäl, för att stimulera till evangeliets spridning. Detta gör, att de kosmologiska detaljerna icke spela någon verklig roll i sammanhanget. I betydelsen av apokalyptisk undervisning om världen på andra sidan graven ha vi ingen egentlig descensu lära här: däri har Bieder otvivelaktigt rätt. Det samma gäller om alla de ställen i Nya Testamentet, som tyckas innehålla en anstrykning av descensu tankar: någon primär descensu undervisning är det aldrig fråga om. Till och med beträffande 1 Petr. 4: 6, där det talas om evangelisation för döda, medgives detta, även om vi icke kunna taga uttrycket »döda» på detta ställe i moralisk betydelse, som Bieder vill (sid. 125 f.), ty vers 5 talar så uppenbart om levande och döda i fysisk mening. Under alla omständigheter är dock intresset för evangeliets spridning och icke apokalyptiken det avgörande.

Sedan är det naturligtvis en smaksak, huruvida icke svaga och periferiska antydningar om descensus ändå måste behandlas såsom descensu föreställningar, om än outvecklade sådana. Recensenten känner sig föranledd att hävda detta. Då till exempel Jesus i Matt. 12: 40 talar om människosönens vistelse i underjordens sköte liksom Jonas' i odjurets buk, så betecknar Bieder detta som ett »transitoriskt» hadesuppehåll utan descensu karaktär, eftersom intresset är riktat mot den följande uppståndelsen (sid. 41 f.): här är författarens distinktion överdriven. En vistelse i Hades är också en form av descensus, även om den är av passiv natur; och det transitoriska utmärker alla sorters descensus. Inför detta ställe måste absolut erkännas, att descensu läran föreligger, och detta till och med i Jesu egen undervisning. Liknande är förhållandet med andra ställen, där Bieder vill bortförklara descensu motivet. En självständig och utförd descensu lära finnes visserligen ingenstädes, men tankarna snudda ideligen vid descensu motiv. Detta gör, att man nödgas förutsätta descensu föreställningar i bakgrunden, till vilka de nytestamentliga textställena anknyta. Bieder har själv en känsla därav, när han låter de en gång välkända henoksföreställningarna utgöra en genetisk förklaring till 1 Petr. 3: 19. Därtill kommer emellertid hela det gammaltestamentliga materialet, vilket Bieder förbigår. Man har dels anledning att beakta sådana ställen, där descensu föreställningar omedelbart framträda, dels sådana, där urkyrkans kristologiska skriftläsning måste ha givit upphov till descensu föreställningar. Allt detta talar emot tesen, att descensu läran skulle ha uppstått efter Nya Testamentets tid och att skälet vore ett rent vacuum som trossvaghet. Endast i den meningen kunna vi giva Bieder rätt, att konkreta och självständiga, av korset och uppståndelsen

oberoende descensusföreställningar, bl. a. spekulationer över de bortgångna heligas öde och dylika tankar, icke förekomma i Nya Testamentet.

I sista huvuddelen av sin bok går Bieder igenom vittnesbörden om Kristi descensus i de äldsta kyrkliga skrifterna efter Nya Testamentet. Det är en synnerligen värdefull översikt som här bjudes, och trots den omfattande äldre litteraturen kan författaren delgiva mycket självständigt av värde. — Överhuvud synes det, att han icke har övertagit sitt material rent mekaniskt, även om det har framdragits av andra tidigare, utan grundligt tänkt igenom och ordnat det. Här är mycket att berömma, både angående texternas behandling och den vetenskapliga apparaten.²

Frågan om den apostoliska trosbekännelsens ändring efter moderna vetenskapliga principer är ingen exegetisk fråga, ej heller frågan om i vad mån kyrkans förkunnelse är bunden av de ansatser till descensusföreställningar, som Nya Testamentet onekligen innehåller; vi avstå från yttrande däröver och nöja oss med de historiska fakta, som tyckas föreligga. Sakligt kunna vi dock icke finna, att det råder någon så allvarlig disharmoni mellan bekännelsens korta antydan av descensus och Nya Testamentet.

BO REICKE.

U. CASSUTO: *minnóah 'ad 'abrūhām. pērūsh 'al sēdār nōah. (Från Noa till Abraham. Kommentar till Genesis 6—11.) 163 sidor. Jerusalem 1949.*

I denna tidskrift, årgång 1948, sid. 274 ff., anmäldes första volymen av U. Cassutos stora kommentar till Genesis. Här skall andra volymen, som behandlar Gen. 6: 9—11: 32, anmälas.

Flod-paraschen, 6: 9—9: 17, har som bekant stora likheter med vissa texter från det gamla Mesopotamien. Liksom Noa utgör 10:de ledet från Adam, är hjälten i de mesopotamiska parallell-berättelserna den 10:de (eller enl. vissa texter den 9:de) av konungarna före den stora floden. Noa var enl. Bibeln 600 år, då floden började, Ziusudra, den mesopotamiske flod-hjälten, åter 60 × 600 år. Arkens, resp. båtens konstruktion är i många avseenden likartad. Ä andra sidan företer Bibelns skildring av den stora floden också en rad karakteristiska *olikheter* mot de mesopotamiska berättelserna. Endast den bibliska anger *motiv* för Guds straffdom liksom för Noas räddning. Likaså talar endast den bibliska berättelsen om avslutandet av ett förbund. Vidare äro här åtskilliga primitiva drag i Guds bilden utplånade. — Att ett samband mellan dessa olika berättelser råder är uppenbart. Abrahams folk har helt naturligt under sin vistelse i Kaldéen tillägnat sig den sumeriska kulturen. Men de gamla be-

² F. W. Beare, *The First Epistle of Peter* (1947) har icke utnyttjats. Nyare litteratur: Joach. Jeremias, *Zwischen Karfreitag und Ostern. Descensus und Ascensus in der Karfreitagtheologie*; *Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* 42 (1949), s. 194—201; A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich*; *Zeitschr. f. kath. Theol.* 71 (1949), s. 1—53, 184—203; H. Riesenfeld, *La descente dans la mort: Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel* (1950), s. 207—217.

rättelserna ha hos Abrahams folk blivit ompräglade, så att de blivit förenliga med Israels högre religiösa uppfattning. Detta har förmodligen skett redan före utvandringen till Kanaans land, där av allt att döma inga motsvarande traditioner existerade. Antagligen ha israeliterna av detta traditionsmaterial diktat ett större epos, ty att ett sådant existerat synes framgå av vissa poetiska drag, som här och var upptagits i den bibliska texten. Antagandet av en medveten israelitisk omprägling av det traderade stoffet skulle ge en god förklaring till såväl likheterna som olikheterna mellan den bibliska berättelsen och de mesopotamiska motsvarigheterna. — Det väsentliga är, att den i och för sig amoraliska skildringen förvandlats till en berättelse av klart etisk halt.

Flod-paraschen sönderfaller i 12 särskilda stycken, vart och ett innehållande en särskild episod. Dessa stycken bilda två serier med sex i varje. I kompositionen råder en genomförd litterär harmoni. Den förra serien skildrar det tilltagande fördärvet, sett mot bakgrunden av Guds stränghets-mått (6: 9—7: 24), den senare de olika faserna i Guds mildhets-mått fram till jordens återställelse (8: 1—9: 17). De båda serierna äro inbördes kiastiskt eller koncentriskt parallella: i början av första serien omtalas Guds beslut att sända en flod över jorden samt tillkännagivandet härav för Noa; i slutet av andra serien omtalas Guds beslut att icke mer sända någon sådan flod över jorden samt tillkännagivandet härav för Noa och dennes söner. I mitten av första serien finner man Guds befallning till Noa att gå in i arken, i mitten av andra serien Guds befallning till Noa att utträda ur arken. I slutet av första serien skildras, hur floden gradvis stiger, i början av andra serien hur den åter gradvis avtager. I första serien talas om sju dagar (7: 4, 10), om 40 dagar (7: 12, 17) och om 150 dagar (7: 24); i andra serien finner man i omvänd ordning 150 dagar (8: 3), 40 dagar (8: 6) och sju dagar (8: 10, 12). Även andra kiastiska paralleller kunde anföras. — Även tal-harmonier förekomma i denna parasch liksom i de första kapitlen av Genesis. En viktig funktion har talet sju. Sålunda finner man ett flertal gånger »sju dagar» och »sju par rena djur». Gud talar till Noa i sju omgångar (6: 13, 7: 1, 8: 15, 9: 1, 8, 12, 17). Inom andra *stycket* (6: 13—22) möter verbet *'āsā*, göra, sju gånger. Verbet *shihet*, leva fördärvligt, förekommer inalles sju gånger. Inom de båda sista styckena finner man ordet *b'rith* sju gånger. *majjim* förekommer 3×7 gånger, *bāsār* 2×7 gånger. Även talet 60 (6) spelar en viktig roll. Noas ålder vid flodens början är 600 år. Ordet *mabbūl*, flod, står i paraschen 12 gånger, liksom denna består av 12 stycken. — Alla dessa tal-harmonier (och flera kunde anföras) måste bero på medveten avsikt.

Varje försök till källsöndring förkastas energiskt. De argument för en sådan som bruka anföras påvisas samtliga vara ohållbara. Detta gäller framför allt växlingen mellan Elohim och Jahve. Denna beror här liksom inom Gen. 1—6 på en bestämd princip. Jahve är Guds personliga egennamn, som särskilt ställer honom i relation till hans skapade verk och speciellt till Israels folk. Elohim åter är den allmänna gudsbenämningen, som även andra folk känna till. Jahve är Israels Gud, Elohim hela mänsklighetens. Det är därför naturligt att man i flod-berättelsen mestadels finner namnet Elohim. Jahve förekommer inom denna parasch endast på några få ställen, där särskild grund föreligger. Sålunda

användes namnet Jahve överallt där det är fråga om offer. Likaså heter det att Jahve stängde till dörren om Noa, varigenom Jahves nära relation till den rättfärdige Noa antydes. — Att i förekommande dubletter och inre motsägelser vilja finna argument för källsöndring är likaledes förfelat; upprepningarna äro stilistiskt motiverade, och »motsägelserna» visa sig vid närmare betraktelse icke vara några sådana. Paraschen måste fastmer anses som en litterär enhet.

Av speciellt intresse äro de kronologiska uppgifterna beträffande floden. Man finner i korthet följande: Guds första tilltal till Noa inträffar (av allt att döma) den första dagen i första månaden. Noa arbetar sedan i 40 dagar på arken. Guds andra tilltal till Noa inträffar så den 10:de i andra månaden. Däri omtalas att floden skall börja 7 dagar senare, alltså den 17:de i andra månaden. Floden varar i 40 dagar, d. v. s. till den 27:de i tredje månaden. (Genomgående räknas här med mån-månader om 30 dagar.) Vattnet övertäcker jorden i 150 dagar, vari de nyssnämnda 40 dagarna äro inberäknade. Arken stannar på Ararats berg jämnt fem månader efter flodens begynnelse. Därefter avtager vattnet allt mer, och på första dagen i 10:de månaden bliva bergstopparna synliga. 40 dagar senare öppnar Noa fönstret och sänder ut korpen, alltså den 10:de i 11:te månaden, jämnt nio månader efter Guds andra tilltal till Noa. 7 dagar senare sänder Noa ut duvan, alltså den 17:de i 11:te, precis fyra månader efter det att arken stannade på Ararat och precis nio månader efter flodens begynnelse. Efter ytterligare 7 dagar sänder Noa ut duvan för andra gången, varvid den återkommer med olivebladet, alltså den 24:de i 11:te. 7 dagar senare skickar Noa ut duvan för tredje gången, d. v. s. den första dagen i 12:te månaden. En månad senare, den första dagen i första månaden på det nya året, den 600:de årsdagen efter skapelsens fullbordan, finner Noa, att allt är torrt. Detta inträffar jämnt tre månader efter det att bergstopparna blevo synliga. Och den 27:de i andra månaden, precis 11 månader efter flodens slut, är jorden helt återställd till tillståndet före floden. Denna dag infaller 365 dagar efter flodens begynnelse, alltså precis ett solår därefter. Nu är med andra ord ett solvarv fullbordat, och allting kan börja på nytt. — Det råder sålunda en väl genomtänkt kronologi i flodberättelsen. Detta vittnar i sin mån om skildringens litterära enhetlighet.

Bland intressanta exegetiska detaljer inom flod-paraschen må ytterligare följande framhållas. Växlingen mellan uttrycken *kūrath b'rith* och *hēqim b'rith* är sakligt motiverad. Det förra betyder nämligen *sluta* ett förbund, göra vissa överenskommelser, det senare återigen *verkställa* gjorda utfästelser. Gud *förverkligar* enligt Gen. 6: 18 (jfr även 9: 9) det förbund som redan var ingånget, nämligen med Adam; därför användes här verbet *hēqim*. — Utsändandet av fåglar från arken överensstämmer med välkänt gammalt sjöfartsbruk. Man släppte ut fåglar från ett fartyg för att av deras beteende draga slutsatser för orienteringen. För sådant syfte användes företrädesvis långflygare, såsom korp och duva. Plinius d. ä. berättar om ett sådant bruk hos de gamla indierna. — Septuaginta har i 7: 11 och 8: 4 den 27:de dagen i st. f. den 17:de. Detta sammanhänger uppenbarligen med att Septuagintas översättare på egyptiskt sätt

räknat efter solåret, icke efter mån-månader. — Välsignelsen över Noa (9: 1—7) bekräftar och förnyar den välsignelse som gavs åt Adam (1: 28—30).

Paraschen om Noas söner, 9: 18—11: 9, utgör en litterär enhet, även om den består av tre olikartade avsnitt. Efter en kort inledning, 9: 18—19, följer nämligen först stycket om Noas rus och hans död (9: 20—29), så stycket om Noas söners släkttavla (kap. 10) och slutligen stycket om folkutspridningen (11: 1—9). Att dessa stycken höra samman till en enhet framgår redan av att paraschens första och sista vers båda omnämna folkutspridningen och därigenom bilda en litterär klammer kring paraschen. Utspridningsmotivet är över huvud taget den röda tråden genom hela paraschen. — Man har ofta framhållit, att det råder en inre motsägelse mellan kap. 10 och kap. 11. I det förra framställes folkuppdelningen såsom något naturligt, i det senare åter motiveras den genom gudomligt ingripande. Obestriddligen föreligga här två olika åskådningar. Den förra, rent genealogiska uppfattningen kunde sägas vara mer lärd, den senare, som förutsätter Guds eget ingripande, mer populär. Men denna dubbelhet berättigar ej till källsöndring. De båda åskådningarna komplettera varandra inbördes. Kap. 10 utreder de rent genealogiska förhållandena, kap. 11 åter förklarar främst uppkomsten av de många olika språken. — Även inom denna parasch föreligger i någon mån tal-harmonik. Ordet *äräts* möter sålunda inalles 14 gånger, därav sju i samband med utspridningen av Noas söner över hela jorden.

Man har mycket grubblat över att enl. 9: 25 Kanaan blir förbannad för en synd som icke han själv utan hans fader, Ham, begått (jfr v. 22). Saken har sin förklaring däri, att »Kanaan» här betecknar kanaanéernas folk. Kanaans avkomlingar förbannas icke för stamfaderns synd utan för sin egen synd av liknande art (jfr Gen. 19). — Egendomligt förefaller i v. 24, att Ham kallas Noas yngste son, trots att ordningsföljden »Sem, Ham och Jafet» i v. 18 synes tyda på att Ham var den mellersta av bröderna. Genom att ställa samman 10: 21 och 9: 24 finner man emellertid, att åldersordningen mellan de tre sönerna i själva verket var Jafet, Sem och Ham. Ordningen mellan namnen i 9: 18 får icke utan vidare förutsättas vara byggd på åldern. En stilistisk regel bjuder att i en uppräkningslista av två eller flera ord ställa det längsta sist; jfr förbindelser sådana som *hēn w'hāsād* eller *jōm w'lājū*. Av liknande skäl står här Jafet sist. — Utsagan »han tage sin boning i Sems hyddor» (v. 27) är ej fullt klar. Vanligen anses »han» här syfta på Gud. Naturligare är emellertid att fatta Jafet som subjekt. Utsagan får sin förklaring genom 14: 13, där man får veta, att Jafets söner stodo i förbund med Sems söner. Liksom alltså Jafet och Sem hjälptes åt vid sin pietetsfulla handling mot Noa (9: 23), så skola Jafets och Sems söner senare stå i förbund med varandra. Men »Kanaan» skall vara träl åt dem, såsom vi se i Gen. 14: Kedorlaomer, Jafets ättling, lägger trældomens ok på de kanaanitiska städerna i Jordan-dalen. Över huvud taget visar sig Gen. 14 på flera punkter ge förklaringen till dunkla detaljer i slutet av kap. 9.

Kap. 10, som handlar om hur mänskligheten grenat ut sig från Noas tre söner, har ett trefaldigt syfte, nämligen att framhålla, hur Guds försyn omfattar

alla jordens folk, att utreda det genealogiska förhållandet mellan Israel och andra folk samt att påvisa mänsklighetens gemensamma ursprung. Den gudomliga omsorgen om folken ådagalägges genom en genomförd talharmonik, som visar, att ingenting beror på slumpen. I kapitlet uppräknas 70 folk (om man nämligen räknar bort Nimrod, den enda person som framstår som en verklig individ, icke som ett folk). Detta antal spelar i den gamla orienten en viktig roll. I en ugaritisk text anges sålunda antalet gudar inom Els och Aseras familj vara 70. I Bibeln finner man, att Jakobs söner, som drogo ned till Egypten, voro 70 (Gen. 46: 27). I Dom. 8: 30 och 9: 2 talas om Gideons 70 söner, i 2 Kon. 10: 1, 6 och 7 om Ahabs 70 söner. Och liksom den kanaaneiska guda-familjen räknade 70 gudasöner, anges i Bibeln antalet av »Guds söner», d. v. s. änglarna, vara 70. Av speciellt intresse är i detta sammanhang Deut. 32: 8, som talar om hur Gud fastställer gränserna för folken »efter antalet av Israels söner». (De gamla versionerna hava här »Guds söner».) Meningen synes vara, att jordens folk äro 70 alldeles som Jakobs söner. Israels folk utgör liksom en mikrokosmos inom hela folkvärldens makrokosmos.

Även talen 7 och 12 äro av betydelse inom Gen. 10. Ej sällan förekomma i den gamla orienten amfiktyonier av 12 folk eller stammar. Israels 12 stammar äro blott ett exempel bland många. Här finner man, att de folk eller stammar som utgöra Kanaans söner äro 12, liksom även Sems söner och sonsöner. I Bibeln talas vidare om Ismaels 12 furstar (Gen. 17: 20, 25: 13—15), om Nahors 12 söner (Gen. 22: 20—24). Två listor över Edoms stammar (Gen. 36: 15—18 och 36: 40—43) synas ursprungligen vara byggda på 12-talet. — 7-talet möter i kap. 10 i flera olika sammanhang.

I kap. 10 uppräknas först Jafets söner, sedan Hams och sist Sems, trots att Sem såsom nämnt tydligen är den mellersta av Noas söner. Eftersom Sem är den ur Israels synpunkt viktigaste av de tre, är det naturligt, att de båda andra behandlas först, för att intresset därefter skall kunna ägnas odelat åt den förnämste. På samma sätt och av samma skäl behandlas t. ex. Ismaels barn före Isaks (Gen. 25) och Esaus före Jakobs (Gen. 36—37). — I v. 9 finner man Gudsnamnet Jahve, trots att man enligt den ovan nämnda regeln borde ha väntat Elohim. Sannolikt är stycket om Nimrod hämtat från den gamla israelitiska hjältedikt, som man har skäl att räkna med; i denna var namnet Jahve det naturliga.

Det stycke, som vanligen kallas berättelsen om Babels torn, borde rätteligen benämnas berättelsen om människosläktets utspridning, eftersom i själva verket icke tornbygget utan utspridningen är styckets egentliga poäng. — Även denna skildring är litterärt sett enhetlig; de gängse argumenten för källsöndring visa sig icke hållbara. — Pluralen »låt oss stiga dit ned . . .» i Guds mun (v. 7) är en »självuppmaningens pluralis» liksom den bekanta pluralen i Gen. 1: 26. — (Tyvärr går författaren alls icke in på den av någon framkastade tanken att stycket om Babels torn ursprungligen skulle ha koncipierats på arameiska; härledningen av namnet Babel från det hebreiska verbet *būlal* verkar nämligen föga övertygande, medan däremot motsvarande arameiska verb, *balbel*, på ett

slående sätt liknar namnet Babel. Det skulle ha varit intressant att få veta, hur Cassuto skulle ställa sig till detta uppslag).

Paraschen om Sems söners släkttavla, som nu följer, omfattar Gen. 11: 10—22. Horisonten för berättelsen är nu definitivt begränsad till Sems stam. Genealogien förs här fram till Abraham, och liksom Noa utgjorde tionde ledet från Adam, så är Abraham tionde ledet från Sem. — Grundprincipen för de många kronologiska uppgifterna inom detta avsnitt är, liksom fallet var i Gen. 5, talet 60 i kombination med talet 7. Denna princip framträder med stor tydlighet i de mesopotamiska listorna över konungarna efter den stora floden, men den föreligger tydligt nog även här. Förf. analyserar grundligt samtliga tidsuppgifter och gör en mängd intressanta iakttagelser. — Uppgifterna om de olika personernas ålder vid äldste sonens födelse syfta till att möjliggöra en noggrann datering av den viktiga händelse som hela kapitlet syftar fram emot, nämligen Abrahams invandring i Kanaans land. Man finner, genom addition av de ifrågavarande tidsuppgifterna, att denna händelse inträffade 367 år efter floden. — Kapitlets sista vers omtalar Teras död. Intresset kan sedan från och med nästa parasch helt inriktas på Abraham.

Denna andra volym av Cassutos kommentar till Genesis är skriven med samma suveräna behärsking av materialet som den första volymen och med samma väl avvägda ställningstagande i alla specialfrågor. Så vitt anmeldaren kan bedöma bör detta stora kommentarverk, när det en gång föreligger färdigt, kunna betraktas som ett magistralt arbete. Man skulle blott önska, att det funnes tillgängligt på något av världsspråken.

HARALD SAHLIN.

DET GAMLA BYALAGET I KYRKO-HISTORISKT PERSPEKTIV

POUL MEYER: *Danske Bylag. En fremstilling af det danske landsbystyre paa baggrund af retshistoriske studier over jordfællesskabets hovedproblemer. Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, København 1949, 474 sid. Pris kr. 24: 50.*

Av de sociala grupper, som kyrkohistorikern möter, är det gamla byalaget en av de allra viktigaste. Den gamla bykulturen har tidigt gjorts till föremål för undersökning från etnologiskt håll. Det kan vara tillräckligt att nämna Sigurd Erixons utgåva av och kommentar till Mörby och Viby minnesböcker, *Etnologiska källskrifter II*, Sthlm 1944, Åke Campbells avhandling om Skånska bygder under förra hälften av 1700-talet, Uppsala 1928, Campbells uppsats om Vängalaget i Skåne, i Skånes Hembygdsförbunds årsbok 1933, samt Sven Lampas undersökning av västgötabyen Fåleberg, publicerad i Svenska landsmålen, XIX, 5, Sthlm 1901. Av kulturgeografiska undersökningar märkes Gösta Nordholms *Studier över lantbebyggelsen i södra Skåne*, SGÅ 1928, och Sven Dahls avhandling om Torna och Bara, Lund 1942.

Någon sammanfattande undersökning av de gamla byarna har emellertid inte funnits. För Danmarks och Skånes del föreligger nu en sådan i den avhandling om Danske Bylag, som Poul Meyer hösten 1949 framlade till offentlig granskning vid den rätts- och statsvetenskapliga fakulteten vid Köpenhamns universitet. Ehuru denna avhandling har rättshistoriska problem till undersökningsobjekt, lämnar den en god översikt över de gamla byarna som agrara produktionsenheter med långt gående samordning av jordbruksdriften. Avhandlingens syfte är att klarlägga de rättsprinciper, som varit bestämmande för byalagets och bystyrelsens verksamhet, men dessa rättsprinciper ses mot bakgrunden av den gemenskap i produktionshänseende, som de enligt Meyer framsprungit ur. Genom denna uppläggnig har avhandlingen fått ett betydande allmänt intresse, och den lämpar sig utmärkt till utgångspunkt för en diskussion om byalaget och det gamla kyrkolivet.

I första kapitlet (s. 22—78) undersökes byalagets historia i Danmark i jämförelse med förhållandena i Sverige. Från äldsta tid har byns bönder utgjort ett lag, och redan på landskapslagarnas tid hade byn ett visst självstyre och en till detta självstyre svarande domsmyndighet. I de svenska landskapslagarna möter emellertid färre spår av byalagets betydelse än i de danska, men åtskilliga bestämmelser visar dock, att byn också i Sverige i stor utsträckning som organisatorisk enhet var medbestämmande vid avgörandet av ärenden inom byn. Redan från landskapslagarnas och in i nyare tid är det emellertid i Sverige socknen, och inte byalaget, som haft den största betydelsen för den lokala självstyrelsen. Sockenstämman tillvaratog i Sverige åtskilliga centrala byangelägenheter, som i Danmark åvilade byalaget. Enligt Meyer var byorganisationen i Sverige huvudsakligen ett supplement till den primära organisationen, socknen, medan i Danmark socknen supplerade byn. I Skåne, Halland och Blekinge förmodade däremot sockenstämmorna aldrig tränga ut byalagen och inte heller i Bohuslän har — menar Meyer — sockenstämman haft något avgörande inflytande på folklivet (s. 69).

Efter att i bokens andra kapitel (s. 79—90) ha bestämt byalaget ur rättssynpunkt som en part i ett rättsförhållande, vilket har samma utsträckning som egendoms- och rättighetsgemenskapen inom byn, går förf. i tredje kapitlet närmare in på byalagets organisation (s. 91—120). Husmännen har inte under någon period av byalagets historia haft medbestämmanderätt i lika mån som hemmansägarna, men de har, i varje fall i senare tid, ofta haft tillfälle att deltaga i byastämman. Förhållandet mellan hemmansägarna och husmännen går emellertid förf. inte närmare in på, ehuru detta förhållande även haft sin rättsliga sida och utan tvekan döljer åtskilliga problem, som rör samlevnaden inom byn. Väsentligt är att beslutet fattades genom enkel majoritet utan hänsyn till de avgivna rösternas vikt ifråga om egendomsbesittning, liksom att ingen kunde ställa sig utanför byalaget. Även prästen hörde dit, ehuru han var fritagen från sysslan som älderman. Det nära förhållande, som rådde mellan prästen och byamännen, är värt att observeras.

I kapitlet 4 t. o. m. 7 (s. 121—232) går förf. så in på byalagets väsentliga ekonomiska funktioner, kap. 4 inom åkerbruket, kap. 5 inom boskapskötseln,

kap. 6 inom skogsbruket och kap. 7 vid fredandet av vångarna och markerna genom inhägnad. Då gemenskapen i jordbruksdriften på 1600-talet står på sin höjdpunkt, är den särskilt karakteriserad av det intima samarbete, som byamännen tvingades till. Den gemensamma driften framtvingades i första hand av landskiftets utveckling, i det att ett ständigt större antal av ständigt smalare åkrar gjorde det omöjligt att lämna den enskilde byamannen frihet att bruka sin jord efter eget gottfinnande. På landskapslagarnas tid, då de enskilda åkrarna synes genomgående ha varit betydligt större än på 1600-talet, var driftsgemenskapen ännu inte så utbyggd som i de senare byordningarna. Integreringen av byn blir därför allt starkare för att nå sin höjdpunkt på 1600- och 1700-talen.

Vad beträffar boskapskötseln så är förbudet mot att hålla egen hjord bland de äldsta och vanligaste i byordningarna och särdrift var även här omöjlig. Denna integrering var — liksom fallet var vid åkerbruket — vid tiden för landskapslagarna ganska begränsad.

Ett särskilt intresse tilldrar sig vångalagen, som tidigare särskilt Campbell varit inne på. På slättbygden kom snart även byarnas utmarker att uppodlas i så hög grad, att den ena byns vångar kom att stöta mot den andra byns. Där då vångar stöter ihop och båda vångarnas jord låg i årligt bruk, var hägn onödigt mellan vångarna, och därigenom kunde det bildas vad Campbell kallat det årliga brukets vångalag. I den mån växelbruk förekom i dessa vångalag, var det en förutsättning för bildandet av vångalag, att vångarna låg i fälad samma år. I så fall bildades det inte bara som i det årliga brukets vångalag en hägnadssamfällighet utan också en betessamfällighet i det kreaturen kunde fritt beta i de gemensamma vångarna, när dessa låg i fälad. En utsträckt möjlighet till bildande av sådana treskiftsvångalag fanns i synnerhet i de bygder, där det inte längre fanns några utmarker, och där byarna därför överallt gränsade till varandra vång mot vång. Där kom byns samtliga vångar att ligga i vångalag med angränsande byars vångar. Detta innebar en samordning mellan byarna inte bara av delar av jordbruksdriften utan även i umgänges- och festseder. I den nordskånska skogsbygden fanns vångalag av helt annan och mera avgränsad karaktär. Här låg flera byar tillsammans omkring åkerjorden, som låg i inbördes vångalag, men bygruppen var skild från andra byar genom utmarker och hägnader. Bygruppen kallades för vångalag, men ofta bestod detta vångalag endast av en huvudby med ett par omkringliggande torpbyar.

Ingenstans var vångalagssystemet och därmed integreringen av en hel bygd så utvecklad som på skånska Söderslätt, medan det uppe i skogsbygden däremot rådde en stark isolering mellan de olika byarna eller bygrupperna. Utan att här i övrigt gå in på gångsöndagarnas problem, så sammanhänger de och deras geografiskt begränsade utbredning utan tvivel med den isolering, som fanns mellan byarna i skogsbygderna, ehuru även andra isolerande faktorer medverkade. Gångsöndagarna och ungdomshelgerna var ett övervinnande av denna isolering. Jfr J. Granlund, Tröjemåla söndag och andra ungdomshelger, i *Fataburen* 1943, s. 120.

Efter att så i kap. 4—7 ha tecknat vad Meyer kallar den reala bakgrunden till driftsgemenskapens rättsliga betydelse, går förf. i kap. 8—9. (s. 232—342)

in på skiftesformerna och deras utveckling. De sammanhänger med att den enskilde brukaren endast hade andelsrätt i byn, ursprungligen en genom arv bestämd andelsrätt i hemmanet. Denna andelsrätt ligger bakom rätten till repning, d. v. s. ny fördelning av ägotterna, om någon delägare så påyrkade. Det avgörande för besittningen av jorden och rätten att bruka den liksom för fördelningen av rättigheter och förpliktelser var denna andelsrätt eller byamålet, däremot inte det faktiska innehavet av jord. Det var därför även fråga om en viss egendomsgemenskap inom byn.

I bokens sista tre kapitel, kap. 10—12 (s. 343—417), behandlar förf. slutligen mot bakgrunden av gemenskapen i jordägandet och driften inom byn de rätts-historiska problemen om byalagets rättsliga kompetensområde och processför-farandet inom byn. Uppenbart är, att samhörigheten och det ömsesidiga be-roendet inom byn gjort byalaget till ett naturligt organ för rättsskipningen. Även beträffande rättsförhållandet mellan olika byar, har, menar förf. (s. 388), reala lagbildningar — som vångalaget — i varje fall i Skåne varit av avgörande betydelse för de rättsliga lagbildningarna. De reala lagbildningarnas avgörande betydelse för de rättsliga förhållandena inom byn är bokens bärande synpunkt och en kyrkohistorisk parallell till denna synpunkt: den starkt integrerade driftsgemenskapens betydelse för byns religiösa liv och den kyrkliga seden, ligger nära till hands. Här måste emellertid först — innan frågan om byalagets betydelse för kyrkolivet vidröres — betonas, att förhållandet mellan byalaget som produktionsgemenskap å ena sidan och rättsinstitut å den andra knappast kan vara så enkelriktat som Meyer hävdar. Redan tidigt har de rätts-principer och rättsuppfattningar, som utvecklats, bestämt utvecklingen av driftsgemenskapen, och förhållandet mellan denna och byns rättsliga ställning är i hög grad ömsesidigt, men har dessutom själv påverkat och påverkats av andra faktorer. En sådan faktor är givetvis umgängesvanor och festseder, vilka i hög grad anslutit sig till samordningen i jordbruksdriften. För en kyrko-historiker ligger det nära till hands att fråga efter det kyrkliga livets inflytande på byn som produktions- och rättsgemenskap. Meyer nöjer sig här med att påpeka, att sockenprästen säkert ofta haft ett ej oväsentligt inflytande på byns liv genom att han konciperat byordningar och i dem satt in moraliska påbud för att sätta en gräns för böndernas gudlösa leverne. »Denne inflydelse kunde blive saa stærk, at vedtægterne ligefrem gjorde det til en betingelse for vedtagelsen af nogen beslutning paa bystævnet, at præsten gav sin tilslutning» (s. 99).

Utöver detta rent formella inflytande från sockenprästen är emellertid fråga om inte också ett ännu starkare informellt inflytande — inte bara från prästen genom dennes tillhörighet till byalaget — utan från hela kyrkolivet gjort sig gällande. Den långt gående anpassningen i samlivet mellan byafolket, och inte minst den genomgående samordningen i produktionen, hade helt naturligt sina etiska motiv, som för den enskilde gav motivationen till anpassningen och hän-synen till grannen. Varifrån kom de idéer, som genomsyrade bysamhället och blev inte bara samhörighetskänslans ideella grund utan också påverkade den, stärkte den och blev en av dess förutsättningar? Hur fortplantades denna bya-

gemenskap från generation till generation? Det finns ingen anledning att antaga att produktionsförhållandena ensamma skapat och vidmakthållit den gemenskap och samfällighet, som fanns inom byn. Olika värden, idéer, attityder och erfarenheter har också spelat sin roll i utvecklingen, en roll som varit självständig i lika hög grad eller rättare i lika liten grad som den som produktionsförhållandena spelat.

Detta betyder inte att Meyers synpunkt skulle vara »felaktig» — den är en av de många synpunkter, som måste läggas på ämnet och den är lika nödvändig som någon annan — men det betyder, att forskningen tvingas till större blygsamhet i anspråken på att ha löst ett problem. En sådan blygsamhet har sociologien och den sociologiska metoden tvingats till, och från de äldre av ett ensidigt orsakstänkande bestämda vetenskaperna har sociologerna också blivit beskyllda för oklarhet och ohistoriskt tänkande. Bakom detta döljer sig emellertid en viktig principfråga, som är av avgörande betydelse för bedömningen av de sociala gruppernas inflytande på det kyrkohistoriska skeendet, och det är därför anledning att något ta upp denna principiella motsättning. Det mest slående torde vara, att sociologien ej som de äldre vetenskaperna talar om ensidiga orsakssammanhang utan om variabler i utvecklingen, vilka påverkat och påverkar varandra i ett ständigt samspel, *interaction*. Vilka dessa variabler är, är emellertid långt ifrån fullt utrett och varierar från miljö till miljö, och deras inbördes sammanhang och historiska betydelse är ännu mindre klarlagda. Den sociologiskt bestämda forskningen blir därför i viss utsträckning en utforskning av de enskilda variablerna. Meyers insats ligger i att han tagit ut en variabel i skeendet och omsorgsfullt studerat den.

Det måste därför anses fullt försvarligt att utforska en viss variabel i skeendet, som produktionsgemenskapen inom byn som en rättshistorisk variabel eller livet i de gamla byarna som en kyrkohistorisk variabel.

Detta resonemang är av särskild betydelse, när det gäller frågan om byalaget och dess inflytande på kyrkligt liv och kyrklig sed, kanske i synnerhet frågan om byalagens utskiftning och upplösningen av den kyrkliga seden. Det finns nämligen anledning att då först betona, att byalaget liksom utskiftningen av byarna endast är en faktor bland många, de flesta ännu — dessvärre — utforskade. Helt allmänt kan sägas, att den betydelse, som en grupp som byalaget har i ett bestämt kultursammanhang, är förknippad med de möjligheter till kontakter och nya erfarenheter, som gruppen medger. Den slutna produktionsform inom byn, som Meyer skildrat, medgav högst få kontakter utåt, och möjligheterna till nya erfarenheter var mycket begränsade i bysamfundet, mer begränsade i skogsbygden än på slättbygden med dess stora vångalag. Å andra sidan var den ekonomiska och sociala integreringen så mycket starkare på slättbygden, och behoven av umgänge och gemenskap så mycket bättre tillgodosedda. En sådan integrering måste ha haft den största betydelse för uniformiteten i olika bruk och sedvänjor, liksom för traditionsbundenheten, även vad gäller den kyrkliga seden. Byalaget och den starkt integrerade bygden överhuvud var en effektiv och i århundraden relativt oförändrad, endast ytterligare integrerad miljö för fostran till kyrklig sed och fromhet. Att underlåta

gå till nattvarden hade betytt att utstötas ur gemenskapen. Det vore emellertid förhastat att på förhand i produktionsgemenskapen och umgänget inom byn och mellan byarna se orsaken till den starka religiösa integrationen av byn och bygden. Vad som rent empiriskt är påtagligt är att en stark religiös integration lättare uppstår där den sociala integrationen över huvud är stark, liksom att en social integration underlättas av en religiös integration. Om man därför sammanställer som ett problem för närmare undersökning två sådana fakta som den av Meyer skildrade starka integrationen av de gamla danska byarna och den kyrkliga sedens ovanligt starka ställning i de gamla danska landskapen, så föreligger inget påstående om ett direkt orsakssammanhang men ett påpekande av att ett samband kan misstänkas, i någon form. Men traditionsbundenhet i seder och bruk hör också ihop med en mängd andra faktorer, som geografisk isolering, social isolering överhuvud taget, homogenitet i befolkningen ifråga om sysselsättning och härkomst. Avståndet till städerna och stadskulturen har varit mindre, där det funnits herrgårdar, och där på grund av jordbrukets otillräcklighet som näringskälla befolkningen tvingats till bisysslor och arbetsvandringar, som i övre Dalarna, västra Värmland, delar av Småland och Västergötland (se Sigurd Erixon: Bidrag till dalkarlsvandringarnas historia i: Dalarnas hembygdsbok 1934, s. 80 f.). Variablerna i utvecklingen är därför många och måste ses i interaction med varandra. I samma miljö kan finnas en mångfald både integrerande och disintegrerande faktorer.

Det torde emellertid inte vara någon tvekan om att — hur paradoxalt det än låter — den gamla bykulturens betydelse för den kyrkliga seden och för utvecklingen överhuvud allra tydligast iakttages när denna bykultur och produktionsgemenskap splittrades sönder och disorganiserades. Den ekonomiska och sociala disintegrationen av landsbygden genom byarnas utskiftning måste ha underlättat den religiösa distintegrationen, som 1800-talets väckelserörelser är uttryck för. Men utskiftningen av byarna har inte verkat som en isolerad faktor utan inbäddad i ett helt socialt kraftfält, där integrerande faktorer ofta kan ha slagit ut denna disintegrerande faktor. Och en disintegration av en bygd kan ske på många andra sätt. Ett exempel är övre Dalarna, där folkökningen tvingade till bisysslor, arbetsvandringar och handelsresor. I Våmhus t. ex. fick från 1820-talet korgmakeriet ett väldigt uppsving, och hundratals kullor var ständigt ute på handelsresor, inte minst västerut (se Svenska Dagbladet ^{11/2} 1951). Vad detta kan ha betytt för nya kontakter utåt och nya erfarenheter är ett intressant problem även för kyrkohistorien, och sambandet mellan bap-tismen och kapitalismen är kanske också här påtagligt.

Skiftets betydelse för den kyrkliga disorganisationen på landsbygden i olika delar av landet under 1800-talet motsäges därför inte av det förhållandet, att på andra håll andra disintegrerande faktorer varit verksamma jämsides med skiftet eller isolerat från detta, som i övre Dalarna, liksom inte heller av det förhållandet att andra faktorer, som ringa kommunikation med stadskulturen, verkat i motsatt riktning.

Endast en aspekt på byalagets sönderfall som kyrkohistorisk faktor skall här ytterligare beröras. Byalagets sönderfall innebar också en splittring av de olika

samhälleliga funktionerna. Byalaget hade på en gång varit en institution för ekonomisk och social verksamhet, för uppfostran och rekreation. Dessa olika funktioner gick genom utskiftningen av byarna isär, och det tydligaste uttrycket för denna differentiering och splittring inte bara av driftsgemenskapen inom byn utan också av det gamla byalagets funktioner i övrigt är folkkrörelserna, som var för sig kom att fylla de funktioner, som byalaget och andra sociala grupper i det gamla samhället hållit samman. Vad denna differentiering betytt för den kyrkliga disorganisationen är ett annat viktigt kyrkohistoriskt problem.

Det är därför uppenbart att för 1800-talets samhällshistoria byalagets sönderfall är en utomordentlig viktig faktor och därmed också för den kyrkohistoriska forskningen, som vill se utvecklingen i samhällshistoriskt perspektiv.

BERNDT GUSTAFSSON.

KRING VÄCKELSETEOLOGIENS PROBLEM

GUSTAF DAHLBÄCK: *Den gamla och den nya människan i Lars Levi Laestadius' teologi. Akademisk avhandling. VIII + 311 sid. C. W. K. Gleerup, Lund 1950. Pris kr. 10:—.*

I den teologiska diskussionen har man stundom påtalat tendensen att blott syssla med historiska frågor, medan de aktuella dogmatiska och etiska problem som kyrkan och folklivet brottas med lämnas vilande. Om denna randanmärkning till det systematisk-teologiska arbetet ock måste anses berättigad, får man dock emellanåt exempel på att en forskarprestation, som primärt icke syftar till annat än en lösning av historiskt-systematiska problem, samtidigt kan verka som ett aktuellt ord i den pågående religiösa diskussionen. Dahlbäcks ovannämnda arbete är ett sådant exempel. Här behandlas en historisk gestalt inom den nordiska väckelsefromheten. Men genom att denna fromhet alltjämt är en levande realitet hos oss, och emedan den gestalt som behandlas är en auktoritet inom en av väckelsefromhetens allra kraftigaste grenar, kommer den bedömning och karakteristik han här blir föremål för att verka som ett ytterligt aktuellt diskussionsinlägg i en levande religiös debatt.

Att så är torde vara betydligt mera uppenbart i Finland än i Sverige. Laestadianismen betyder åtskilligt mer i det förra landet än i det senare just nu. Inom Finlands mycket kraftiga inomkyrkliga väckelsereligiositet är laestadianismen nog den gren som för närvarande tydligast går framåt. Till denna rörelse räknar sig inte bara ett stort antal präster, utan också en och annan aktivt producerande teolog. Dahlbäcks avhandling emotsågs därför med stor spänning och studeras nu med iver. På ämnets aktualitet finns sålunda ingenting att anmärka.

Det sagda får ännu mera eftertryck när man iakttar hela den teologiska debatten i Finland för närvarande. Dahlbäcks bok har nämligen aktualitet inte endast inom en enskild religiös riktning utan skär rakt in i centrum av hela dis-

kussionen. Vederhäftiga bedömare tala i detta nu om den finska teologiens kris, och Dalbäck's bok nämns i främsta raden bland de företeelser som ha bragt krisen in i sitt akuta stadium. I ett land som gärna betecknar sig såsom världens mest lutherska och vars fromhetsliv behärskas av väckelserörelsernas religiösa tänkesätt, måste det ju vara högst spännande att ta del av ett grundligt försök att analysera och bedöma en dominerande gestalt inom denna fromhet bl. a. med hänsyn till hans »lutherska» halt, så mycket mer som den riktning som vårdar arvet efter honom liksom de andra riktningarna gör anspråk på att företräda äkta lutherdom. Man bör knappast förvåna sig över att meningsutbytet emellanåt blir ganska affektbetonat.

För lidelsefria bedömare måste det i varje fall stå klart, att de frågetecken som Dahlbäck's bok tvingar på många av sina läsare på längre sikt komma att bli fruktbarande. Man måste också slå fast, att den isolering som länge omgivit en god del finsk teologi särskilt gentemot den svenska knappast längre går att uppehålla ens med konstlade medel. Detta har erkänts i de ansatser till en saklig diskussion kring »krisen» som ej minst Dahlbäck's bok har givit upphov till.

Självfallet betecknar denna egenskap av aktuellt inlägg i dagsdebatten icke det egentliga syfte författaren haft med sitt arbete, även om den vittnar om att ämnet är aktuellt och värt att behandla. Arbetets titel och uppläggning ger vid handen att författaren primärt åsyftar en systematisk framställning av Laestadius' teologi som sådan. Men det visar sig mycket snart, att därmed sammanhänger en annan uppgift. En teckning av Laestadius' åskådning som verkligen skall förmedla förståelse av dennas väsen kräver att åskådningen ställs in i ett större sammanhang. Den situation som föreligger när författaren skall lösa sin uppgift är den, att Laestadius' teologi fullt kan förstås blott i sitt sammanhang med den idéhistoriska utveckling i vilken den är ett led. Men samtidigt är det ett faktum, att denna utveckling, som skall kasta ljus över Laestadius' åskådning, till stor del ännu är outforskad. Författaren står därför inför en uppgift som mången skulle rygga tillbaka för. Utom en klar och grundlig teckning av den bild det tillgängliga materialet ger av Laestadius' teologi presterar författaren insprängt i framställningen ett försök, låt vara ett preliminärt och skissartat försök, att lösa det mycket stora problemet hur man skall förstå linjen från reformationen över ortodoxi, pietism och herrnhutism fram till den situation som låter 1800-talets väckelserörelser födas. Givetvis utnyttjar han härunder i görligaste mån de försök som förut gjorts på detta område — främst av G. Hök — men uppgiften är så stor att den också ger rikligt rum för en fullt självständig insats. Man fäster sig särskilt vid den intressanta och säkerligen riktiga systematisering författaren presterar inom området för 1800-talets väckelserörelser särskilt i Sverige och Finland. Ett integrerande led i framställningen är också karakteristiken av Laestadius' åskådning i dess sammanhang med huvudströmningarna inom den senare efterlutherska läroutvecklingen, pietismen och herrnhutismen. Man märker att just dessa frågor fängsla författarens intresse i minst lika hög grad som själva analysen av Laestadius' teologi.

Själva denna analys är emellertid både grundligt och skickligt gjord och visar

att Laestadius måste betraktas som en originell och självständigt arbetande teolog med en inom väckelsefromheten rätt ovanlig forskningslidelse. Då den bild av Laestadius' teologi som sålunda framträder ur många synpunkter är intressant, må huvuddragen därav här tecknas.

Det första av bokens fyra kapitel presenterar utförligt Laestadius' begreppsapparat, särskilt hans naturvetenskapliga antropologi, som har avgörande betydelse för förståelsen av hela hans teologi. Här visas huru den grundläggande teologiska kunskapen enligt Laestadius vinnes genom studium av människan, hennes psykologi och fysiologi. Också kunskapen om Gud och förståelsen av t. ex. treenighetsläran förutsätter dessa antropologiska insikter. Dessa gå i korthet sagt ut på att det är känslan, affekterna eller passionerna, som Laestadius helst säger, som konkretisera gudsrelationen. Förnuftet som religiös funktion avhånas grundligt av Laestadius, liksom också hela den idealistiskt-metafysiska filosofien. Laestadius gör en betydelsefull distinktion mellan nervliv och organliv såsom det fysiologiska underlaget för förnuftet, resp. känslan, och han hävdar att det är organlivet som genom sitt centrum hjärtat, fattat rent fysiologiskt, och blodomloppet styr människans hela psykiska liv, till vilket också hennes religiösa förhållande hör. Allt kommer sedan an på affektlivets art: antingen är det den himmelska passionen, vilken Gud skänker människan, eller också den »nedriga», av djävulen ingivna passionen, som behärskar människan. Utan passion fungerar hon icke som människa. — Denna grundsyn innesluter vissa svårigheter i fråga om viljans frihet, resp. bundenhet, och beträffande människans ansvarighet, vilka problem författaren grundligt diskuterar igenom.

I det andra kapitlet behandlas Laestadius' försoningssyn. I analogi med sina utgångspunkter betraktar Laestadius försoningen som »en psykisk akt» och håller sig till de medel antropologien bjuder för att tolka försoningens innebörd. Dock är den antropologiska betraktelsen utvidgad till att omfatta den familjeorganism som bildas av Gud och människan, »föräldern» och barnet. Författaren karakteriserar Laestadius' försoningslära genom att säga att Laestadius icke lär någon objektiv försoning, utan blott en subjektiv. Människan och vad som sker i henne fångar hela intresset. Försoningen har flyttats från Golgata till den enskildes inre liv. Betydelsen av Kristi försoningsverk ligger däri, att hans lidande demonstrerar såväl föräldrahjärtats väsen som människans fördärv. Denna demonstration betecknas av författaren såsom trefaldig, d. v. s. av 1) faderns vrede, 2) faderns kärlek och 3) barnets synd och ondska. Då det uttryckligen framhålles att vreden och kärleken i det himmelska föräldrahjärtat utgöra en enhet, den himmelska passionen, vilken såsom »moralisk» passion reagerar i vrede mot synden, men i kärlek söker det förnedrade barnet, hade försoningsdemonstrationen sakligare kunnat betecknas såsom tvåfaldig: av den himmelska passionen i föräldrahjärtat och den »nedriga» passionen såsom avslöjad i barnets liv. — När föräldrahjärtat i Kristi lidande »visar sina sår», bör denna demonstration framkalla ånger hos barnet, och när föräldrahjärtat ser barnets tårar, veknar det och förlåter barnet. Häri är försoningens innebörd helt uttryckt. Kristi lidande har ej universell och reell innebörd utan tjänstgör som psykologiskt incitament för den enskildes frälsningsupplevelse.

I det tredje kapitlet tecknas realiserandet av försoningen i den enskilda människans frälsning under rubriken »den gamla människans väg till ny födelse». Det är först nu som de i boktiteln angivna begreppen få egentlig betydelse i framställningen, även om de på sätt och vis ha varit med hela tiden i det som författaren i inledningen anger som »grundmotivet» i Laestadius' teologiska åskådning, den himmelska (resp. »nedriga») passionen — »grundmotiv» betyder då enligt författarens uppgift något annat än »de kristna grundmotiven», i vilken term han också lägger en innebörd som han själv får lov att stå för (jfr sid. 9 f). Den självklara förutsättningen för Laestadius' syn på frälsningens förverkligande är schemat för »nådens ordning» i pietistisk utgestaltning. Denna ordning börjar i kallelsen och är genomlöpt i pånyttfödelsen, som betecknar den himmelska passionens genombrott till härskande känsla i människans psyke. Laestadius åskådliggör gärna den enskildes frälsningsprocess under bilden av »det andliga havandeskapet». I kallelsen sker »avlelsen», då den himmelska passionen börjar sin kamp mot den »nedriga» passionen. I pånyttfödelsen sker »förlösningen», då den troende blir ny människa och den gamla människan i princip dör: »den nya människan dödar sin oäkta moder». Den gamla människan är dock icke helt utplånad, utan efterverkar såsom övervunnen, så att den nya människans liv gestaltar sig till ett liv i kamp mot kvardröjande rester av den »nedriga» passionen.

Denna kamp tecknas i bokens fjärde kapitel, som behandlar den nya människans kristna liv. Här får författaren tillfälle att precisera innebörden i Laestadius' frälsningsuppfattning: frälsning betyder icke primärt förlåtelse, benådning, utan förvandling av människans inre, psykiska liv, så att den himmelska passionen blir härskande känsla i själslivet. I full överensstämmelse härmed kommer framåtskridandet i det kristna livet att mätas efter graden av växande frälsningsvisshet. När hela åskådningen förutsätter känslans dominerande betydelse i det religiösa förhållandet, måste givetvis förhandenvaron av den specifikt gynnsamma religiösa känslan, frälsningsvissheten, fattas som det avgörande kriteriet på att allt står rätt till i den enskildes religiösa liv. Det kristna livet är kamp; följaktligen kan den troende ej erfaras blott visshetskänsla, utan trons himmelska passion har en allvarlig konkurrent i fruktan för att den »nedriga» passionen skall liva upp den gamla människan. Den kristne lever därför i daglig bot. I denna »pessimistiska» syn på den nya människans villkor finner författaren ett äldre pietistiskt arv bevarat hos Laestadius mitt inne i den herrnhutiskt-evangeliska väckelseström han annars tillhör. Nådemedlen få rum i Laestadius' system såsom de kraftkällor, som den kristne ständigt måste anlita när den dagliga kampen tär på hans andliga kraftkvantum. Främst i detta hänseende stå hörandet av predikan och deltagandet i andliga sammankomster. Mindre väl passa för Laestadius sakramenten in i raden av förnyelsemedel. Den hos honom genomgående tendensen till spiritualism omöjliggör infogandet av sakrament i egentlig mening i trosåskådningen. — Kyrkotanken är hos Laestadius omböjd i separatistisk riktning: den egentliga kyrkan är att söka bland dem som äga den himmelska passionen och därigenom en genom likartade religiösa upplevelser dokumenterad »levande» kristendom.

Dahlbäcks bild av väckelsesteologen Laestadius' kristendomssyn är tecknad med all önskvärd grundlighet. Författarens fullständiga kunskap i finska har möjliggjort en fullt pålitlig penetrering även av de källor som föreligga på detta språk. Han har också medvetet och alldeles riktigt använt Laestadius' med vetenskapliga anspråk skrivna arbete Därhushjonet såsom huvudkälla, men därjämte utnyttjat predikolitteraturen i den grad som är nödig för att det skall stå klart, att den åskådning som här möter stämmer överens med den som givit utslag i Därhushjonet. Författaren bör utan större svårighet kunna försvara sin tolkning av Laestadius mot de invändningar, som förmodligen kunna väntas från de håll där personligt engagemang eller andra omständigheter försvåra accepterandet av de framlagda resultaten. I ingen händelse tål någon tidigare presterad undersökning med motsvarande syfte en jämförelse med denna.

Det torde dock icke vara själva Laestadius-tolkningen som sådan, som främst gör Dahlbäcks arbete till ett diskussionsinlägg som på sina håll uppkallar till opposition. Denna vållas fastmer av den bedömning, som forskningsföremålet underkastats genom att ställas i relation till den teologiska utvecklingslinjen i efterluthersk fromhet. Även om författaren ej velat anställa någon direkt jämförelse mellan Laestadius och Luther, så får man klart för sig att han har sett ett svalg befast mellan den äkta lutherdomen och inte bara Laestadius, utan också det mesta av den samtida väckelsefromhet som man är van att skatta så högt. Inom de kretsar som beteckna de nutida arvtagarna till denna fromhet äro såväl Luther som väckelsefromheten förpliktande värden, mellan vilka man ej kan tänka sig att välja. Därför få vi för närvarande t. ex. i Finland bevittna dels en beklämnande rädsla speciellt för svensk lutherforskning och därav beroende tolkning av senare fromhetsrörelser, dels vissa krampaktiga försök att rädda Luther för pietismen genom att tolka honom i dennas schemata (senast U. Saarnivaara). Man har förstått och fördragit de hittills presterade kyrkohistoriska forskningarna kring väckelsefromheten, men man visar inför de systematiska behandlingar därav, som icke äro bundna av denna fromhets egna förutsättningar, en stigande irritation. Det hjälper föga att Dahlbäck ger Laestadius det erkännandet, att han ingalunda är mindre luthersk än andra i sin samtid, i vissa fall kanske mer.

I detta läge är det därför en viktig sak, att man får klart besked angående de grunder efter vilka den »lutherska» halten i en åskådning blir bedömd, liksom också i frågan huruvida och varför Luther har betydelse som auktoritet. Dahlbäcks undersökning fyller i detta avseende knappast alla anspråk. Bortser man från sådana bedömningar som »lagisk» och »evangelisk» i fråga om senare väckelsefromhet, där författaren har upptagit en gängse kyrkohistorisk karakteristik som systematiskt ej säger så mycket — termen »hyperevangelisk» om F. G. Hedberg är närmast missvisande — så ha framför allt två synpunkter anlagts vid bedömningen av olika behandlade åskådningar för att karakterisera deras förhållande till Luther (som förutsättes representera bibliskt-evangelisk kristendom). Den ena är teocentrisk kristendom i motsats till egocentriskt-eudaimonistisk, den andra sakramental i motsats till spiritualistisk. Författarens framställning visar emellertid att han själv är något osäker och vacklande när det

gäller användandet av den förra synpunkten. Luther är teocentrisk, men författaren drar sig för att karakterisera Melanchthons och ortodoxiens teologi såsom egocentriskt-eudaimonistisk; dock kan han ej heller direkt säga att den icke är det. Först om pietismen-evangelismen säger han detta utan förbehåll. I fråga om Melanchthon och ortodoxien räddar han sig genom att säga, att det »väger tyngre» att de fortfarande med Luther fatta nyfödelsen sakramentalt (s. 95 f.). Därmed har han konfronterat de båda synpunkterna utan att allvarligt utreda hur de förhålla sig till varandra. Så kan t. ex. Wöldicke sägas ha ett sakramentalt trosbegrepp, samtidigt som han »gett eudaimonismen ett ganska stort utrymme» (s. 223). Nu är utan tvivel synpunkten teocentrisk-egocentrisk (-eudaimonistisk) den strängaste synpunkt som kan anläggas på den kristna idéhistorien vid bedömandet av dess evangeliskt-reformatoriska halt. Det kan lätt förnimmas som historiskt orättvist att strängt anlägga den på allt dogmhistoriskt material. Författaren har därför försökt i god ordning genomföra en reträtt från detta bedömningschema till det andra nämnda (jfr s. 95 f, särskilt not 55). Härigenom kvarstår en oklarhet som förvirrar den pågående diskussionen.

Det senast sagda är mera att fatta som en erinran om de svårbemästrade problem som författaren frejdigt ger sig i kast med än som en kritik av hans resultat. Det är också något värt att läsa en avhandling som är så välgörande fri från den ängsliga försiktighet som oftast utmärker doktorsspecimina.

HELGE NYMAN.

HELGE NYMAN: *Den bidande tron hos Paavo Ruotsalainen. Lutherska litteraturstiftelsens svenska publikationer. 342 sid. Helsingfors 1949.*

Nymans avhandling om väckelsehövdingen Paavo Ruotsalainen har väckt stort uppseende i Finland. (Avhandlingen ventilerades hösten 1949 i Åbo.) Å ena sidan har man betecknat den som en kopernikansk omvälvning i finsk teologi, å andra sidan har man sagt om boken, att ett främmande schema där pressas på materialet och att tolkningen därför blir missvisande. I varje fall har boken väckt en diskussion, som säkerligen kommer att bli allt livligare.

Väckelserörelsernas utforskande har länge stått i det finska teologiska arbetets centrum. Både den kyrkohistoriska och systematiska forskningen har mest systematiskt sig med material från 1800-talets väckelsetider. Speciellt den systematiska teologin i detta nu har programmatiskt velat koncentrera sig kring utforskningen av väckelserörelsernas förkunnelse. Man har trott sig inom alla de tre ledande rörelserna, den laestadianska, den hedbergianska och de väcktas rörelse kunna finna en gemensam nämnare: de äro alla lutherska. Den kyrkligt-positiva teologin har velat liksom samla ihop det väsentliga i de olika väckelserörelsernas fromhet för att få fram en allmängiltig »Summa totius theologiae» för den lutherska kyrkan i Finland. Oftast har denna forskning utförts av väckelserörelsernas egna män, vilka överhuvudtaget utgått från väckelserörelsernas egen syn på sig själva.

Sanningen i denna »Mythus des neunzehnten Jahrhunderts», enligt vilken man anser det vara självklart att det äktkristna är bäst representerat i den finska folkfromheten på 1800-talet, har blivit ifrågasatt genom den nyare systematiska forskning, som vuxit fram i lutherforskningens fotspår. Speciellt tycks en bok ha varit ägnad att öppna ögonen för nya synpunkter och för nödvändigheten av förändrade frågeställningar i analyserandet av väckelsefromheten. Vi åsyfta Brings bok: Förhållandet mellan tro och gärningar inom luthersk teologi (Helsingfors 1933). Där äro de problemställningar genomarbetade, som i så hög grad befruktat den nutida forskningen. Brings synpunkter ha gett nya möjligheter att förstå det material, som ligger i väckelserörelsernas förkunnelse och fromhet i de nordiska länderna.

Nyman analyserar i sin bok Ruotsalainens förkunnelse och rörelsen omkring honom genom att använda en slagruta, som närmast Brings forskningar ha skapat. Nyman påstår sig genom dessa ur lutherforskningen hämtade frågeställningar ha funnit en ny nyckel till det material, som är hans forskningsobjekt. I en intressant och saklig recension av Nymans bok säger teol. dr. Olavi Kares, en specialist på området och en av de väcktas nuvarande ledare, att Nyman verkligen har fått fram något grundväsentligt i Ruotsalainens syn. När man läst Nymans bok skriver man gärna under detta uttalande. Nyman tycks icke ha pressat något *främmande* schema på materialet. Tvärtom visar hans analys att han har valt en sådan nyckel, som verkligen öppnar många dörrar i materialet som för den tidigare forskningen varit stängda. Uppenbart är att materialet visar mindre motspänstighet inför de frågor, vilka Nyman såsom grundfrågor hämtar fram ur materialet, än vad fallet är med den forskning som sett på materialet genom andra glasögon. Varje forskare har, om han överhuvudtaget skall kallas systematiker, något »schema». Det »schema», som den tidigare forskningen har lagt på materialet, frågan om frälsningsvissheten, har varit ett främmande schema. Den frågan har varit dominerande i R:s omgivning, men icke i hans egen förkunnelse.

Det torde icke alls vara så underligt, att de frågeställningar, som arbetats fram i forskningen kring Luther och Melanchthon, visat sig vara lämpliga även i utforskandet av den lutherska folkfromheten. Kritiken har ofta sagt om Nymans bok, att ett främmande schema där lägges på materialet, eftersom schemat är hämtat ur lutherforskningen. Då har man icke lagt märke till att det är mycket troligare att det schema, som den av Harnack inspirerade forskningsgenerationen lagt på materialet, är ett mera främmande schema än det som växer fram ur lutherforskningen. Det harnackska sättet att samla frågorna omkring problemet om frälsningsvissheten passar troligen utmärkt på en stor del av de nämnda väckelserörelsernas material, men det material som står som huvudobjekt för N. har visat sig vara ytterst motspänstigt inför detta sätt att fråga.

Nyman börjar sin framställning med en teckning av problemläget och analyserar först B. Jonzons tolkning av Ruotsalainen. Jonzon hävdar att »frågan om frälsningsvissheten betecknar gränslinjen mellan evangelisk gudsgemenskap och annan religiositet» (B. Jonzon, Studier i Paavo Ruotsalainens fromhet,

s. 76). Såsom en typisk finsk representat för denna tolkning av det äktkristna nämner Nyman bl. a. Antti J. Pietilä. Enligt Pietilä finns det längtan efter visshet om frälsning i all religion, men endast kristendomen har möjligheter att tillfredsställa denna längtan. Pietilä skiljer inom protestantismen mellan två huvudtyper. I ortodoxiens objektivism göres försoning och rättfärdiggörelse till ett skeende utanför människan, till ett forensiskt skeende. Då tenderar man till en vanekristendom, där man dispenserar sig från all djupare upplevelse. I pietismens krav på ett omedelbart gudsförhållande ser Pietilä en kamp för frälsningsvissheten. Ruotsalainen har enligt denna tolkning varit en typisk pietist. Nyman tecknar sedan ännu en rad forskare, som antingen påstått att R. har lärt »lutherskt» om frälsningsvissheten, eller försökt påvisa att han just i denna punkt är vacklande och därför borde karakteriseras som lagreligiositetens representant. Nyman karakteriserar forskningsläget såsom »en ihållande oenighet i fråga om resultaten och en självfallen samstämmighet beträffande frågeställningen» (s. 28).

Som en röd tråd går genom hela framställningen en ständig uppgörelse med den tolkning, som försökt förstå R:s förkunnelse som ett svar på frågan hur människan når visshet om sin salighet. Nyman reser kravet på en förändrad frågeställning. »Vad som i detta läge är nödvändigt, är att frågan om hur frälsningen som sådan uppfattas får bli ett viktigare problem än frågan huruvida en på förhand faststående lära om frälsningsvisshet kan konstateras föreligga eller saknas i en åskådning» (s. 35). Det faktum att R. talar mycket om frälsningsvissheten behöver ej betyda att den har en central plats i hans egen trossyn. I väckelsefromheten under R:s tid debatterades ivrigt detta problem. Man tävlade då med varandra om vem som kunde ange det klaraste svaret på frågan om frälsningsvissheten. Lagus poängterade nödvändigheten av omvändelsens grundlighet. Det är viktigare att omvändelsen sker i en rätt nådens ordning än att människan får en snabb och yttlig tröst och visshet. Vissheten bör man ingalunda ge lätt och den behöver ej alls vara en oavbruten känsla av lugn. Vissheten lever närmast i form av längtan efter Frälsaren. Lagus tror sig vara på samma front som R., men Nyman visar dock hur den bidande tron hos R. har en helt annan struktur än den trossyn som Lagus representerar. — Hos den s. k. bibliska riktningens representanter leder frågan om frälsningsvissheten till ett avståndstagande från R:s lära. De anmärker att R. icke ens framställer de väsentligaste tecknen på den sanna botfärdigheten och att han icke antager något verkligt nådastånd. Rätt kristendom vore enligt denna riktning, som mottagit starka inflytelser från J. T. Beck, den lära som hjälper den troende till visshet om sitt nådastånd. R:s lära gjorde icke detta, därför vore den falsk.

Allra tydligast kommer kanske svaret på frågan om frälsningsvissheten fram hos Hedberg. Frågan om förhållandet mellan Ruotsalainen och Hedberg har varit en av de mest diskuterade i den finska teologin. Lösningarna kunde man gruppera i tre huvudtyper. När man utgått från Hedbergs syn, har man karakteriserat R. som en lagiskhetens förkunnare och ansett H. representera den bibliska, evangeliska synen på frälsningsvissheten. Om man velat ansluta sig

till de väcktas syn på saken, har man karakteriserat H:s evangelieförkunnelse som ytlig och »lätt». Nåden blir i denna något självklart och billigt. Ruotsalainen har då fått vara den, som ger det säkraste och tillförlitligaste svaret på frälsningsvisshetsfrågan. Om man däremot velat skapa en myt om en enhetlig, luthersk, finsk väckelsefromhet, så har man försökt påvisa hur divergenserna dem emellan närmast förorsakades av missuppfattningar. De bodde så långt ifrån varandra och diskuterade ofta genom så många mellanhänder, när kommunikationerna voro så dåliga, att de inte fingo reda på varandras innersta meningar. Om de ordentligt hade fått träffa varandra, så skulle all oenighet dem emellan fallit bort. Nyman röjer även här en ny väg. Genom en noggrann strukturanalys visar han hur H. och R. representera olika totalsyner. Frälsningsvisshetsproblemet var icke för H. och R. en gemensam fråga på vilken de blott skulle ha gett olika svar. Deras grundpositioner voro olika. Nyman visar hur frågan om frälsningsvissheten för H. i betydelse av den personliga övertygelsen om delaktighet i Guds nåd var en fråga av största vikt. »Det går enligt H. en avgörande gränslinje i religionens värld mellan en falsk religiositet, som bestrider möjligheten av den enskildes personliga visshet om saligheten, och en sann kristendom, som ger sådan visshet» (s. 80). Hedberg anser det vara självklart att människans mål med sin kristliga strävan är att vinna ro, frid och visshet. Gärningarnas väg är falsk därför att man aldrig på denna väg kan nå vissheten. Endast tron gör människan viss om frälsningen. Även motiven för etiskt handlande uppfattar Hedberg klart eudaimonistiskt. Hjärtat blir genom tron löst ifrån lagens förbannelse, tron »släpper det ifrån syndens tryckande börda, gör sinnet gladt och fröjdefullt, samt upptänder lust till allt godt» (Hedberg, Trones lära s. 87; Nyman s. 83). Hedberg citerar i detta sammanhang rikligt Luther utan att lägga märke till att L. använder orden frälsning och salighet i helt annan betydelse.

Analysen av Vilhelm Niskanens trossyn banar även nya vägar för förståelsen av väckelsefromhetens nyanser. Niskanen tycks ha representerat en lösning av frälsningsvisshetsproblemet, som sedan i olika variationer levat i fromhets-traditionen bland de väckta. Niskanens syn kretsar kring frågan om frälsningsvissheten som centrum, men ger ett absolut negativt svar på denna fråga. Niskanen vill riva ned varje försök att bygga tron på den inre känslan av Kristi närvaro. Att människan vill ha kännbar visshet om gemenskapen med Kristus visar att hon vill vara helig redan här i tiden. Om människan hos sig känner några andliga förändringar, håller hon på att falla i egenrättfärdighet. Bristen på visshet blir då kriteriet för det ätkristna religiösa förhållningssättet. »Allt är väl, eftersom allt står illa till» (s. 94 — Nyman citerar här teol. lic. Niinivaaras karakteristik av den finska folkfromheten).

I avsnittet om R:s syn på frälsningsvissheten visar Nyman hur R. förhåller sig kritiskt emot väckelsefromhetens benägenhet att ställa frälsningsvissheten som huvudmål för den kristnes strävan (s. 94 ff.). R. pekar på den fara som ligger i att man för ofta håller andliga sammankomster. Han skriver: »Då Herrens Ande är närvarande vid varje möte, är det fördenskull farligt, att

människorna lätt glömma kristendomen och leva i andlig vällust, och därför försvinner för dem det rätta medvetandet om deras syndaelände» (s. 96). Den sanna frälsningsupplevelsen öppnar ögonen för syndens hela förbannelse. Helgelsesträvan leder ofta människorna bort från frälsningen, emedan den gör syndmedvetandet svagare. När en kristen prövar sig själv blir resultatet visshet om fördömelse, om döden skulle komma. Tron är att bära Guds vrede. Synden har alltid Guds vrede över sig, och synden och syndaren kunna aldrig skiljas från varandra. Tron för med sig erfarenheter, som gå emot människans naturliga önskan. — Ruotsalainen avvisar dock klart den lösning, som Niskanen företrädde. Syndmedvetandet får ej tråda i stället för vissheten som kriterium på ett rätt gudsförhållande. Enligt R. får människan icke fatta sina känslor eller tankar som adekvata uttryck för Guds verk i hennes liv. Det vore, säger han, att göra sitt bedrägliga hjärta till sin avgud. »Du får icke av några känslor sluta dig till att du redan fått Kristus, ty känslor och rörelser av den Helige Ande äro blott Guds handräckningar, genom vilka själen beredes för Kristus», heter det i ett brev av R. (s. 123). Om människan strävar efter kännbar frid och andlig njutning, då begär hon inte trons frid.

På detta sätt blir hela frågeställningen hos R. en annan än i hans omgivning. »Ruotsalainen avvisar en frälsningsvisshet, som vittnar om en fromhet i linje med den naturliga människans i grunden själviska religiösa intressen, men han hävdar den visshet, som betyder att människan i tro hänger fast vid Gud, trots att hans handlande ofta kan te sig obegripligt . . . Frälsningsvisshet är ej en orubblig övertygelse om det egna jagets slutliga väl, utan om att den Gud, som har kommit människan nära i Kristus och som nu leder henne på korsets väg, är hennes ende sanne Gud» (s. 127).

I analysen av frälsningsvissheten visar Nyman en sällsynt stringens och tankeklarhet. Hans framställning är ett praktexempel på hur viktigt det är att tränga till det ledande motivet i materialet. Hur ofta har man inte gått vilse i forskningen, när man utgått från de frågor som antingen vederbörande forskningsobjekt på sin tid haft att svara på eller forskaren möter i sin egen omgivning. Man behöver i detta sammanhang bara tänka på lutherforskningen. Man har där länge varit bunden vid de frågeställningar som voro levande i skolastiken. Luther diskuterar ju ofta i dessa frågeställningar speciellt i sina mot skolastiken riktade polemiska skrifter. Eftersom det skolastiska sättet att ställa problemen t. ex. via Melanchthon i stort sett fått behärska den protestantiska teologiska diskussionen ända till våra dagar, ha dessa frågeställningar även varit aktuella i den tid, då forskaren levat. Luthers djupaste intentioner ha ofta skjutits åt sidan därför att man har ställt främmande frågor till materialet. Precis samma sakförhållande har kommit fram i den forskning, som haft Ruotsalainen som objekt. En stor del av materialet talar om frälsningsvissheten, och dessutom har detta problem varit ett av de mest debatterade i vår tids teologiska och kyrkliga diskussion. Det har varit lockande att välja denna fråga till den princip, som fått vara den organiserande faktorn i forskningen. Nyman visar nu hur forskningen kommit till en död punkt därför att den använt en falsk nyckel, och han försöker finna en ny nyckel till låset.

I tredje kapitlet av sin bok börjar Nyman bygga upp sin egen tolkning, som han samlar omkring begreppet »den bidande tron». Vad innebär nu denna tolkning?

I första avsnittet av denna del av framställningen försöker Nyman definiera skillnaden mellan bidan och anfäktelse. Synden, som gör att tron under det timliga livets villkor måste taga formen av bidan, vållar också anfäktelsen. Bidan är egentligen tron själv. Anfäktelsen däremot kännetecknas av att tron sviktar. »Därför äro bidan och anfäktelse . . . varandras motsatser: deras inbördes förhållande kan angivas såsom trons förhållande till otron» (s. 130). Anfäktelsen innebär alltså otrons seger över tron.

Denna bestämning av förhållandet mellan bidan och anfäktelsen har författaren svårt att genomföra i sin framställning. Han tycks icke använda ordet anfäktelse entydigt. Å ena sidan säger han att bidan och anfäktelsen äro varandras motsatser, men å andra sidan definierar han tron så, att den kommer att betyda en kamp för förblivandet i anfäktelsen. Lusten efter ett anfäktelsefritt trosliv är synd, ty det är korset som förorsakar anfäktelsen. Paavo säger till en yngling: »Håll ut, min gosse, under dessa plågor; det är i dem som den nya människan skall födas» (s. 151). När Nyman vill finna en analogi ur Luthers trossyn, säger han, att anfäktelsen betyder för R. detsamma som mortificatio veteris hominis för Luther. Men nu förhåller det sig så, att för Luther tron just är mortificatio veteris hominis. Om anfäktelsen betyder den gamla människans dödande så kan den väl icke betyda otrons seger över tron. Är det inte tvärtom så att i anfäktelsen kämpar tron mot otron? Otron vill ju alltid undvika anfäktelsen i ovannämnd betydelse. R. säger ju själv: »Ju mera tro, dess mera anfäktelser» (s. 153).

Detta vacklande i användandet av begreppet anfäktelse vållar en viss oklarhet i definieringen av den bidande tron. Tron definieras såsom alltid innebärande en sann omvändelse, och omvändelsen säges alltid innebära anfäktelse. Det verkar något underligt när N. efter detta konstaterar att anfäktelsen enligt R. skulle vara ett sådant tillstånd, som den kristne bör befrias från. N. ger också en framställning av hur R. undervisar om vägen ur anfäktelsen (s. 155). Detta kan gå ihop med definieringen av anfäktelsen, där anfäktelsen uppfattas som trons fiende. Det är dock svårt att fatta, att man kan tala om en trons väg ur anfäktelsen, om denna har betydelsen av mortificatio veteris hominis. De citat som N. har som stöd för sin tolkning tala om den anfäktelse, som det förvrängda samvetets anklagelser förorsaka. Men ur anfäktelsen i sist nämnda betydelse visar R., såvitt vi kunna förstå, ingen väg. Den skall ha sin gång och fylla sin uppgift. Citatens slut har följande innebörd: » . . . jag vet att min Frälsare lever, han som har kastat Er i snaran — och fatta nu mod, kära vän, alldeles som jag, gamle man, måste finna mig i uselhet, och giv nu härefter Herren ära» (s. 156). Nyman konstaterar omedelbart efter detta citat att anfäktelsen enligt R. betyder att trons gemenskap med Kristus har blivit störd. R. skulle vilja enligt N. säga att anfäktelsen beror därpå att hjärtat i sin svaghet ser endast Guds vrede och straff. Människan skulle då i anfäktelsen vara »oförmögen att se förhållandena sådana de verkligen äro»

(s. 156). Hjälpen ur anfäktelsen skulle då betyda att människan i tron ser Guds kärlek bakom vreden. Man kan dock fråga sig om icke vreden då får karaktären av sken och anfäktelsen något som blott förorsakas av att människan icke kan se sin situation i rätt belysning. När människan i tron ser kärleken bakom vreden är anfäktelsen övervunnen. N. säger också uttryckligen, att anfäktelsen alltid innebär otrons flykt undan Gud (s. 181).

Denna tolkning väcker dock frågan: Hur kan detta gå ihop med R:s syn på tron som ett bidande under Guds vrede? Det är ju uppenbart att Ruotsalainen talar om Gud som en för syndens skull anfäktande Gud. När Guds Ande tar boning hos människan, då måste hon bli anfäktad för sin synds skull. Tron är från en sida sett just anfäktelse, en mortificatio ur vilken ingen väg finns. Nyman talar själv om anfäktelsens dubbla karaktär (s. 181) och skildrar dubbelheten på följande sätt: »Anfäktelsen hör det kristna livet till, men har tillika karaktär av otro» (s. 181). Det förefaller oss dock, som om det skulle ha varit mera i överensstämmelse med R:s intentioner att tala om två slags anfäktelse, otrons och trons. Ur den av egenrättfärdighetssträvan uppkomna anfäktelsen öppnar evangeliet vägen, men mortificatio veteris hominis är en följd utav att Kristus bor i människan i tron. Denna trons anfäktelse skall människan bära. Ruotsalainen skriver: »Kära vän, var så god under alla anfäktelser och sträva och störta dig ej under lagen, utan drag denna slutsats: jag är en syndare, Kristus lär vara dessas Frälsare; och öva *där* med inre längtan din tro, till dess att Kristus i nåd ser till dig ...» (s. 159). Nyman kan också säga om R:s trossyn, att tron är att bejaka Guds dom och att hålla fast vid Gud just när en flykt undan honom skulle te sig som enda räddning. Om man tolkar tron hos R. så, kan man väl också tala om trons anfäktelse. Denna anfäktelse uppkommer först, när tron övervinner otron. Det är ju tron som blott kan bära Guds vrede, otron flyr alltid undan. Följande uttalande av R. t. ex. talar tydligt om anfäktelsen i denna betydelse: »Jag släpper er icke, så länge jag lever, att gå i sovande och mörkt tillstånd till helvetet, utan jag ropar ... i edra öron, att vi ... varje dag må taga på oss och bära detta för köttet så bittra kors» (s. 200).

Fjärde kapitlet har Nyman rubricerat: Den bidande tron och rättfärdiggörelsen. Han visar där hur R:s syn på försoningen är alltigenom teocentrisk. Försoningen har sitt motiv i Guds förbarmande. Försoningens nödvändighet motiveras icke därigenom att Gud i sin helighet måste kräva försoning. Försoningen blir nödvändig därför att den Helige i kärlek söker gemenskap med den fallna människan (s. 184). Salighetsordningen, ordo salutis, innebär för R. det som Gud gör i Kristus för människan. Den bidande tron är den i människolivet realiserade försoningen. Rättfärdiggörelsen är ett fortsatt Guds handlande med människan. Genom rättfärdiggörelsen förödmjukas människan. Evangeliet möter människan i korsets gestalt.

Mycket klart visar Nyman hur rättfärdiggörelsen för R. icke betyder ett moment i nådens ordning. För pietistisk väckelsefromhet är det karakteristiskt, att man identifierar någon psykologisk-empirisk upplevelse med rättfärdiggörelsen. Enligt R. är detta att göra sitt bedrägliga hjärta till sin avgud.

Hjärtat är all omvändelse och rättfärdiggörelse till trots alltfört »all ondsko-nes bo» (s. 256). Den gamla människan kan icke förändras, hon måste dödas. Inte heller pånyttfödelsen är något som man går igenom en gång eller flera gånger. Pånyttfödelsen är enligt R. blott ett annat uttryck för Guds rättfärdiggörande handlande. Därför kan R. säga, att pånyttfödelsen blir färdig först i döden.

Samma grundsyn kommer även fram i R:s syn på helgelsen. Han är mycket misstänksam mot en i yttre former manifesterad kristlighet. R. skriver: »Men håll icke ordets övning för en övning i heligt och gudligt liv, utan håll ordet endast som . . . Kristi tal till dig» (s. 265). Bönen får icke heller bli en demonstration av egen fromhet. Bönen kan vara ett tecken på människans syndkänsla, på behov av förlåtelse, men ej på någon helighet. Om man uppfattar det kristna budskapet som ett svar på frågan vad människan skall göra för att bli salig, då blir både tron och helgelsen en prestation. För R. däremot är all helgelsesträvan ett tecken därpå, att människan icke funnit sitt rätta förhållande till Kristus. Helgelsen betyder för honom en sida av Guds handlande med människan. Nyman samlar resultatet av sin analys i följande uttryck: »Att Gud dömer synden, att han lägger korset på oss, betyder just att han är inbegripen i att skapa nya människor i enlighet med sin vilja» (s. 273). Tron är förnyelse, helgelse. Människans helgelsesträvan är »gudlighetssjukan» från vilken hon skall botas. I hela R:s beteende ligger en positiv strävan till en enkel solidaritet i den mänskliga gemenskapen (s. 299).

I de två sista kapitlen, där N. samlar sina forskningsresultat och bl. a. gör historiska jämförelser med pietismen, med mystiken och med Luther, ger han många lapidariska bestämmingar och pekar på många nya forskningsuppgifter. Efter att ha läst N:s framställning vill man gärna skriva under Brings med sällsynt intuition uttalade antagande, att Paavo Ruotsalainen är en av vår reformators största efterföljare. Framställningen visar att R. ej är någon pietist i teologisk mening. Han är sui generis. Nymans avhandling kommer säkert att betyda mycket för det fortsatta utforskandet av problemkomplexet reformation, ortodoxi, pietism.

Till sist ville vi peka på ett problem, som kritiken av N:s bok i Finland ofta dragit fram. I många recensioner har man velat misstänkliggöra N:s tolkning av R:s religiösa omgivning med motiveringen, att det vore otänkbart att en väckelserörelse med en så »dålig» teologi skulle kunna ha så stort och omfattande inflytande. Man vill då gärna hålla fast vid en syn på väckelsen, enligt vilken den är ett enhetligt andligt fenomen. Det gemensamma är »väckelseandan», skillnaderna äro blott nyansskillnader. Ordet väckelse använder man i nutida diskussion ofta redan som ett entydigt begrepp. På sina håll anser man »väckelseandan» vara ett kriterium på äkta kristendom.

Nymans bok visar hur invecklat väckelsens problem är. Ruotsalainen levde ju mitt i väckelsens realitet. Väckelsen hade uppstått innan han hade börjat verka. Han var icke någon väckelsepredikant i vedertagen betydelse. Han var icke upphovsman till någon väckelse. Han var de väcktas själasörjare. Det går inte att utan vidare uppfatta väckelsen som en frukt av en bestämd förkunnelse.

I varje fall är icke t. ex. de väcktas rörelse någon direkt följd av R:s förkunnelse. I väckelsens realitet verka en massa olika faktorer. Man kan säga att många av de faktorer, som gestalta 1800-talet äro med, när sådana företeelser som dessa väckelserörelser uppkomma. Man kan icke utgå ifrån att väckelsen är ett entydigt fenomen. I det historiska materialet från sådana väckelse-tider finnas tendenser som i högsta grad avvika från varandra. I dem framträder den mänskliga religiositeten i alla sina former. Där finns eudaimonism, asketism, lagiskhet, antinomism, fariseism etc. i olika nyanser. Mitt i allt detta kan man finna evangeliets budskap, som med sin dynamis spränger den mänskliga religiositeten. Det borde icke alls vara förvånansvärt, att man i en analys av fromheten under väckelse-tider finner förkunnelse och tros-liv av de mest skilda typer.

En förkunnelse och en trossyn blir icke typologiskt karakteriserad därigenom, att man säger den vara väckelsebetonad. Dahlbäck säger i sin avhandling om Laestadius (Den gamla och den nya människan i Lars Levi Laestadius' teologi, Lund 1950, s. 7), att en strukturanalys av L:s predikningar före och efter väckelsens utbrott icke kan fastställa någon innehållslig skillnad i dem. I detta fall har uppenbarligen »väckelseandan» icke teologiskt sett präglat förkunnelsen. Alla som leva mitt i väckelsen tala i väckelsens »kategorier», men detta behöver icke alls innebära att det finns en gemensam nämnare för deras trossyn. Deras syn på väckelsen blir det avgörande när man skall typologiskt skildra deras trossyn.

När Hedberg utifrån sina grundpositioner förkunnar för väckta människor, ser han i väckelsen en storm, som uppskakat människorna till bekymmer om sin salighet. Väckelsens betydelse är enligt H. att den väcker människornas behov av nåd och försoning (s. 81). Utifrån hans utgångspunkter är det konsekvent att i Ruotsalainen se en representant för en sådan falsk andlighet, som fördärvar väckelsen. R. ger icke ett riktigt svar på den fråga om frälsningsvissheten, som väckelsen skapat fram. Enligt H:s trossyn är det självklart att människans mål är att finna ro, frid och visshet. Väckelsen betyder då att människan blir medveten om sitt livs mål och mening. Evangeliet ger sedan det, som den väckta människan har börjat sträva efter.

Ruotsalainen's syn på väckelsen och hans uppfattning om evangeliets upp-gift mitt i den är en helt annan. All väckelsefromhet springer fram ur lagen och är under domen. Evangeliet har icke någon anknytningspunkt i det frälsningsbehov, som finns bland de väckta. »Den fromhet som den väckta människan instinktivt och naturligt hängiver sig åt, när hon har förts till omsorg om sin frälsning, är enligt Ruotsalainen en fromhet under lagen» (s. 223). Väckelsefromheten ter sig för R. som en mångskiftande företeelse. Den är icke på något sätt preparatio ad gratiam. När evangeliet möter en sådan väckt, from människa, får hon helt »nya läxor» (s. 250). Hennes omsorg om sin salighet och hennes strävan efter visshet blir i evangeliets ljus synd i högsta potens. Om evangeliets förkunnelse uppfattas som ett medel i tillfredsställandet av det behov av visshet, som väckelsen framkallat, då fördärvar man Guds

verk i väckelsen. Därför måste R. utifrån sina utgångspunkter avvisa H:s syn på evangeliet.

Nyman har med sin analys bragt nytt ljus över det material som kommit ur väckelsens smältugn. Materialets olika element ha efter den noggranna analysen kommit klart fram. Forskningen på dessa områden har fått en ny utgångspunkt.

AARNE SIIRALA.

ALBRECHT OEPKE: *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildende Kunst und Weltgestaltung.* 523 sid. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1950.

Vårt århundrade har kallats för »Das Jahrhundert der Kirche» (Dibelius) och icke utan rätt med tanke på det intensiva utforskandet av kyrkans problem. Vi ha fått en rad specialundersökningar om kyrkan i N.T., kyrkan i urkristendomen, Luthers kyrkoupfattning o. s. v. Det är därför med spänning som man går till läsningen av A. Oepkes stora verk med titeln, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildende Kunst und Weltgestaltung.* En framställning om kyrkan spänner sällan över så ofantliga områden som denna. Här beröras exegetiska, kyrkohistoriska, idéhistoriska och rent systematiska problem från gammaltestamentlig tid t. o. m. Luther, ja, man kunde nästan säga in i nutiden, då flera frågor, som behandlas äro besläktade med kyrkans nutida problem. Oepkes verk vittnar om ingående källstudier och en enorm beläsenhet i en synnerligen omfattande litteratur. Trots att företrädare för olika ämnesområden nog kommer att anmäla avvikande mening på åtskilliga punkter, kan arbetet säkerligen icke anses vara dilettantmässigt. Den analytiska skärpan och rikedom på synpunkter gör, att inga undersökningar i framtiden ang. gudsfolkstankens problem torde kunna undvika att taga ställning till O:s arbete.

O. söker visa upp gudsfolkstankens centrala ställning i N.T. och sedan följa dess öden under historiens gång. Genom tillbörligt hänsynstagande till gudsfolkstanken blir det möjligt att ge en helhetsbild av flera nytestamentliga skrifter. O. går hårt åt alla källsöndringshypoteser. Dessa visa bara forskningens färgblindhet för gudsfolksdialektiken. Flera nytestamentliga skrifter äro polemiska mot judendomen men däremot ej mot G.T. Därmed upprullas antisemitismens problem, och O. ger också ett bidrag till förståelsen av detta problemkomplex i N.T. och i historien. Talar man om gudsfolket, så talar man om kyrkan. Därför är arbetet även ett bidrag till förståelsen av kyrkan i historien och nutiden. Här vänder sig O. mot en icke ovanlig kyrkosyn, som han karakteriserar som ohistorisk, odialektisk, statisk, rent existentiell. I stället anlägger han ett frälsningshistoriskt dialektiskt betraktelsesätt. Efter denna allmänna karakteristik skall nu ges ett ytterst koncentrerat referat av arbetets innehåll.

Utgångspunkten för framställningen är Hebr. brevets teologiska avsikt. Den hittillsvarande forskningen har enl. O. ej kommit till rätta med detta brevets polemiska karaktär och växlingen mellan tes och parenes. Varför sysslar det så mycket med G.T.? Barnabasbrevet och 5. Esra (= 4. Esra kap. 1, o. 2) erbjuder lik-

nande svårigheter. Antijudisk polemik, allmänt sedliga förmaningar och apokalyptiskt skådande förefalla vara fullständigt heterogena element, som rymmas i dessa skrifter. Men att tillgripa källsöndring ger ingen lösning. Den måste i stället sökas i en bättre förståelse av den grundläggande problematiken i dessa skrifter. Det är fråga om ett dialektiskt »Dreiecksverhältnis» mellan G.T., synagogan och kyrkan. Synagogan har ej längre rätt till G.T., utan kyrkan är det nya gudsfolket. Guds anspråk på det nya gudsfolket gör också parenesen fullt förståelig. Genom gudsfolkstanken vinnes en enhetlig syn på de nämnda skrifterna och även på Apokalypsen, som behandlas i ett kortare avsnitt.

Arbetets huvuddel ägnas åt gudsfolkstanken i dess historiska utveckling. Framställningen börjar med det gamla gudsfolket. Israel såsom folk har växt fram i nära samband med dess religion. Utkorelse- och förbundstankarna spela en avgörande roll. O. ägnar speciell uppmärksamhet åt Deut. och påvisar huru nära Hebr., Barn. och 5. Esra anknyta till Deut. Anknytningen bildas genom en rad soteriologiska och etiska motiv, som äro gemensamma för dessa skrifter. De soteriologiska äro förbund, ed, löfteslandet, arv, frälsningen såsom vila. I synnerhet äro de etiska motiven viktiga, av vilka kunna nämnas Guds anspråk på sitt folk (parenesen), intoleransen mot andra gudar, gudsfolkets helighet, den sociala tendensen. Så småningom uppluckras sambandet mellan gudsfolk och »Blutsverband». Genom det gamla gudsfolkets förbundsbrott får gudsfolkstanken mer och mer en teologisk innebörd. Samma gäller resttanken, som från början var politisk. Hos skriftprofeterna arbetar sig den teologiska linjen mer och mer fram. Vi få en eskatologisk utblick och vad O. kallar »konkret universalism» däremot ej kosmopolitism.

O. polemiserar mot uppfattningen, att judendomen skulle vara en synkretistisk bildning. Synkretismen bygger alltid på förutsättningen, att alla positiva religioner blott äro avspeglningar av en allmänmänsklig urreligion. En bättre förståelse av judendomen vinnes genom att undersöka, om den innebär ett sönderbrytande eller ett vidareförande av gudsfolkstanken, ty det är just gudsfolkstanken, som är hjärtat i den judiska fromheten och som hindrar den från att bli synkretistisk. Judendomen »förhärdat» gudsfolkstanken genom att utkorelsen göres till något självklart och förtjänstfullt. Ett korrektiv emot detta förhållande är dock boten och resttanken. Fariseismen är den följdriktiga tillämpningen av resttanken på synagogans mark.

Genom Jesus sker en nyprägling av gudsfolkstanken. Han kommer i stark motsättning till synagogan. Liksom Joh. Döparen avvisar han alla judiska sär rättigheter liksom han avvisar det nationalistiska Messiasbegreppet. Israel är hänvisat till Gud, icke Gud till Israel. Och han sätter in hela sin kraft på att vinna Israel för det kommande gudsherraväldet. Jesu etiska krav är ej en neutral moralteori utan Guds anspråk på sina kallade.

Urförsamlingen står i intimaste samband med gudsfolkstanken. Försöken att konstruera olika schatteringar i urförsamlingen (hos bl. a. Schütz, Lohmeyer, N. A. Dahl och E. Hirsch) innebär ett våldförande på källorna. Den enda verkliga meningsmotsättningen, som finnes i urförsamlingen, gäller ställningen till lagen, vilket visar sambandet med gudsfolkstanken. Förhållandet mellan

kyrka och synagoga är också för Paulus ett första rangens problem. Israel efter anden är det sanna gudsfolket, icke Israel efter köttet. Trosmänniskorna äro Abrahams rätta söner. Pauli polemik riktar sig ej mot G.T. utan mot judaismen. I Rom. når gudsfolkstankens problematik sin höjdpunkt. Hela Pauli rättfärdigörelselära står i tjänst hos gudsfolkstanken. Den teocentriska synpunkten hävdas starkt. Synagogans grundsynd är dess sammanblandning av den teocentriska och den antropocentriska synpunkten. Också bakom Ef. och Koll. ligger gudsfolkstanken som det drivande motivet. Båda dessa brev äro inställda i en eskatologisk helhetsram, som varken kan sägas vara hellenistisk eller gnostisk utan är en ärvd besittning från judendomen.

Även Joh. ev. polemiserar mot synagogan. Den starka gnostiska prägeln får ej skymma blicken för den gammaltestamentliga orienteringen. Joh. ev.:s kosmologi är den gammaltestamentlig-urkristna.

Den teologiska förståelsen av G.T. kom att bliva en väsentlig fråga för gamla kyrkan. Här kan man urskilja två extrema svar. Man erkände G.T. som uppenbarelseskund och såg dess höjdpunkt i Kristus som G.T.:s uppfyllelse (kristendomen då tänkt såsom judendom) eller man såg G.T. och N.T. som två motsatta religionsurkunder med var sin Gud. Det första betraktelsesättet ledde till motsättningen mellan judekristna och hednakristna i apostolisk tid. Det andra medförde krisen genom Marcion. Kriserna visa, att man kommit bort från den dialektiska förståelsen av problemet synagoga-kyrka, som finns hos Jesus och Paulus. Under gamla kyrkans tid uppstod en omfattande antijudisk litteratur, vilken O. också uppmärksammar i sin undersökning. Orsakerna till denna litteratur är dels att söka i den gamla ofanatiska gudsfolkstanken dels i den rent irreligiösa antisemitismen.

Ett avsnitt på c:a 100 s. ägnas åt att påvisa gudsfolkstankens inflytande på forandet av medeltidens kyrkliga och politiska struktur. Utrymmet medger icke en närmare redogörelse för de många intressanta synpunkterna på bl. a. kyrklig konst, Augustinus' stats- och kyrkouppfattning, gudsfolkstankens förhållande till rikstanken o. s. v. O. kommer till det resultatet, att medeltiden mer och mer fjärrmat sig från gudsfolkstanken med tragiska förvecklingar till följd. Huvudfelet torde ligga i ett falskt skiljande mellan andligt och världsligt. Man betraktar gudsfolket förkroppsligat i en synlig, empiriskt konstaterbar institution, vare sig nu denna heter kejsardöme, påvekyrka, orden eller sekt. Sålunda anser O. exempelvis striden mellan kejsare och påve som en strid om ledningen inom gudsfolket självt.

Framställningen av gudsfolkstankens historiska utveckling slutar med ett avsnitt om Luther. Var Luther en förstörare eller en reformator av kyrkan? Frågan är icke ny och har fått skiftande svar under tidernas lopp. O. torde ha rätt i, att lutherforskningen hittills ej tillräckligt observerat gudsfolkstankens betydelse i Luthers tänkande. Man har haft svårt särskilt i den liberala teologien att komma till rätta med det antijudiska hos Luther. Hans hänsynslösa kritik mot judarna synes stå i motsättning till hans positiva inställning till G. T. Att förklara detta genom att påstå att Luther ändrat uppfattning är ingen lösning. I stället ligger lösningen i gudsfolkstankens dialektik. Han bekämpar synagogan. Både påvekyrkan och svärmarna finner han vara besläktade med den judiska andan. Han

avkläder dem deras påstådda synliga helighet. Kyrkan såsom gudsfolket är osynlig. Den är blott synlig för tron. Luthers kyrkosyn framväxer organiskt ur hans rättfärdiggörelselära. Men kyrkan har också en synlig sida. Kyrkan har »notae», ordet, sakramenten, nycklarna, lidandet o. s. v. O. behandlar ganska ingående problemet om kyrkans synlighet och osynlighet hos Luther och kommer med många intressanta synpunkter. Det stora nya hos Luther är, menar O., tanken på gudsfolkets osynlighet gentemot ett falskt synliggörande av kyrkan, som skedde i medeltidens kejsar- och påvedöme. Därigenom är Luther en reformator även av gudsfolkstanken.

Ett par kritiska synpunkter må här framföras. Luthers starka betonande av kyrkans osynlighet är utan tvivel en väsentlig synpunkt. Dock kan man nog ifrågasätta, om det är den avgörande tanken i Luthers kyrkosyn. Om osynlighetstanken tillmättes en sådan stor vikt, blir lätt Luthers kyrkoupfattning sedd i linje med medeltidens blott med den skillnaden, att accenten flyttats från synligheten till osynligheten. Att O. icke helt undgått denna risk visar hans kritik av Luthers två-rikeslära, som han icke kan se som en slutlig lösning av Luthers kyrkosyn. Så snart man låter gränsdragningsfrågor på minsta sätt komma in i tvårikes-läran, tränges det livfulla regementsdraget tillbaka, och detta drag är säkerligen det avgörande i Luthers lära om de två rikena. Med rätta framhåller O., att huvudsaken för Luther är, att det är Gud som handlar, icke människan. Allt beror på tro eller otro. Men är icke denna synpunkt den allt dominerande också i Luthers tvårikes-lära? Därför torde nyckeln till förståelsen av Luthers kyrkoupfattning snarare vara att söka i hans nya totalsyn på ordet och trosbegreppet än i hans starka hävdande av kyrkans osynlighet, hur viktigt denna tanke än är.

I ett kap. om gudsfolkstankens formhistoria beröras de olika motiv, vari kyrkans företrädare framför synagogan framställas. Antisemitismen är enligt O. ej en följd av antisynagogal biblisk teologi utan resultatet av ett åsidosättande och en förträngning av den bibliska dialektiken kyrka-synagoga.

Slutkapitlet ger några sammanfattande synpunkter och påpekar nödvändigheten av en »uppenbarelseteologi» med biblisk förankring. Därigenom kan vinnas icke blott en bättre historisk förståelse av kristendomen utan även en klarare syn på skillnaden mellan den teologiska motsättningen till synagogan och antisemitismen samt gudsfolkets förhållande till folken m. fl. problem. Slutligen kan påpekas, att O:s framställning i sin helhet är klar, pregnant och lättläst. Boken är skriven »con amore». Dess huvudtes drives med konsekvens och kraft och gör arbetet fängslande. Det kan utan tvekan betecknas som ett betydande arbete trots att det nog icke kan fränkännas en viss ensidighet, som brukar vidlåda arbeten av denna karaktär.

ELON ISACSSON.

JÉRÔME HAMER, O. P.: *L'occasionalisme théologique de Karl Barth. Étude sur sa méthode dogmatique*. 297 sid. Desclée De Brouwer, Paris 1949.

I artikeln »Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche» i *Zwischen den Zeiten* 1928 anlade Barth en dåförtiden ovanlig aspekt på frågan om förhållandet mellan romerskt och evangeliskt. Barth blev sedermera själv från den katolska teologiens sida föremål för en uppmärksamhet, som för att gälla en icke-romersk teolog nog är tämligen unik. Man erinrar sig i detta sammanhang namn sådana som L. Malevez, J. C. Groot, J. Fehr och H. U. von Balthasar, vilka äro förknippade med ingående undersökningar av Barths teologi. Konfrontationen mellan romersk teologi och Barth fortsattes av J. Hamer, som i sin barthbok imponerar genom grundlig förtrogenhet med såväl Barth som protestantisk teologi överhuvud. Genom sitt nämnda arbete har Hamer bevisat sig höra till den mycket stora barthlitteraturens ganska lilla elit.

Med säker blick tager Hamer omedelbart fasta på något för Barth ytterst väsentligt, nämligen den för denne säregna läran om Guds ords trefaldiga gestalt: uppenbarelse, bibel och predikan. Åt dessa tre begrepp ägnas tre av avhandlingens huvuddelar. Den första handlar om dogmatikens gudomliga kriterium: Guds ord, den andra om dogmatikens mänskliga och provisoriska kriterium: Bibeln, den tredje om kyrkans förkunnelse såsom dogmatikens stoff. Det fjärde avsnittet behandlar i tre kapitel Barths teologiska principer och deras konsekvenser, Sören Kierkegaard, den mest betydelsefulle av Barths lärofäder, och den katolska positionen i stora drag.

Förf. börjar med en utredning av »Guds ord i den protestantiska traditionen», vilken mynnar ut i den iakttagelsen, att Barth hade att välja mellan en vid bokstaven bunden protestantism och en protestantism med uppenbar spiritualistisk läggning. Å ena sidan hade han en bokstav, som gjorde Anden till fånge, å den andra en Ande, som förnekade bokstaven. I denna situation företager Barth icke något val. Han undviker båda överdrifterna genom att slå in på en medelväg: Gentemot bokstavens anspråk sätter han gudsordets frihet och Andens suveränitet. Mot den otyglade spiritualismen hänvisar han till, att Gud har förknippat vittnesbördet om sig med de heliga texterna i Skriften (s. 24). I fortsättningen refereras Barths syn på Ordet såsom skapande, fritt och aktuellt (s. 26 ff.). Barths åskådning har, betonar Hamer, icke rum för någon egentlig *kunskap* om Guds ord. Barth kan visserligen säga, att därför att Gud känner människan, så känner människan också Gud, men »känna», »kunskap» har då icke sin vedertagna betydelse (s. 56 f.). Detta åskådliggöres genom en analys av den analogia fidei, som Barth sätter i stället för analogia entis. Slutsatsen blir, att likheten med den traditionella analogiläran blott är en illusion. Vad som med mänsklig tunga talas om Gud, är utan varje kunskapsvärde. I analogia entis var en visserligen mycket ofullkomlig kunskap om Gud möjlig, i analogia fidei känner Gud oss — men vi känna icke Gud (s. 61). Överskriften över det nu behandlade första avsnittets sista kapitel (V) blir heller icke »*La connaissance de la Parole de Dieu*» utan »*Le contact avec la Parole de Dieu*».

Barths åskådning har stundom uppfattats såsom något slags ultrareformatörisk teologi. Kanske kunde det tyckas ligga en katolsk teolog särskilt nära att se Barth på detta sätt. Hamer gör emellertid icke saken så enkel för sig; det kan tvärtom hända, att hans analyser av romersk, reformatörisk och barthsk teologi leda till, att de båda förra sammanföras såsom ägande väsentliga ting gemensamt i motsats till den senare. Så är t. ex. fallet i det andra avsnittets första kapitel (VI), där förf. konstaterar, att hos Barth i motsats till »Luther och den katolska traditionen» förbindelsen mellan Anden och Ordet (bokstaven) i Bibeln — om någon sådan förbindelse överhuvud existerar — är ytterst vag. Skriftens bokstav släpper ej igenom något ljus från uppenbarelsen. Andens ljus lyser icke tack vare utan trots bokstaven. Denna är endast den yttre anledningen till Andens ingripande (»La lettre n'est que l'occasion de l'intervention de l'Esprit»). Av det senast anförda börjar nu framgå, vad Hamer menar med sin huvudtes, att Barths dogmatiska metod är en teologisk occasionalism. Relationen mellan dogmatikens gudomliga kriterium och dess mänskligt-provisoriska är icke något som en gång för alla upprättats, den existerar allenast, när Gud i varje särskilt fall låter den uppstå. Hamer har här funnit en mycket träffande formel för Barths ofta upprepade förklaring, att Bibeln är Guds ord endast när Gud låter den vara så. Ja, man kan faktiskt rent av tala om en occasionalistisk *metod* hos Barth. Han har, synes det, ett metodiskt grepp, som tillgripes, när det gäller att förhindra mänskligt förfogande över det, som allena tillkommer Gud, och det visar sig, när det gäller Ordet, i att detta, Guds ord i dess mänskliga gestalt, förvandlas från ett instrumentum gratiae, om vilket människan kan veta, att när det troget brukas, så bär det — låt vara när Gud behagar — frukt, till en causa occasionalis, som Gud — eventuellt — kan tänkas använda sig av. Bibeln blir därför hos Barth — för att återvända till Hamers framställning — endast »un lieu», »une occasion», där Gud *kan* intervensera (s. 86, jfr s. 170). I skärningspunkten av tvenne linjer, en horisontal, som representerar Skriften och dess bruk, och en vertikal, som föreställer Guds fria ingripande, ligger inspirationens möjlighet. Den horisontala linjen kan förlängas i det oändliga men skall aldrig kunna förmedla den gudomliga inspirationen, om den icke på en given punkt skäres av den vertikala (s. 78).

J. Hamer är enligt anmälarens uppfattning den förste, som förstätt föra en studie av Barths *metod* fram till ett resultat, som verkligen träffar något för Barths tänkande väsentligt. När Hamer i förordet antyder, att han vill beteckna Barths metod som occasionalistisk, säger han sig vara medveten om, att detta skall verka överraskande på åtskilliga (s. 6). Det måste ju också verka förvånande, att det av Hamer lancerade uttrycket så radikalt skjuter åt sidan de invanda slagorden »dialektische Theologie», »Theologie der Krisis», »existentielle Redeweise» o. s. v. Hamer har undvikit att utgå från någon av dessa »metoder». Han har därigenom sluppit göra Barths utveckling till ett problem. Även om det hos Barth naturligtvis skett en utveckling — förf. ägnar några sidor också åt »Karl Barth avant le barthisme» (s. 175 ff.) — kan denna svårigen uppdelas i skilda perioder med olika metoder. Barths teologi måste tvärtom — alla förskjutningar i åskådningen till trots — betraktas såsom något

genom åren till väsentliga delar förblivande. Såsom Hamer på ett ställe uttrycker det: Om Barth också har reducerat sin röststyrka, har han icke företagit någon omorientering av sin tanke (s. 95). Hamer söker nu fastställa den kurs, som den barthska tanken energiskt följer. När detta väl är gjort och först då, kan något, som kan kallas »metod», skönjas hos Barth. I regel har man gått till väga på motsatt sätt. Man startar i den övertygelsen, att Barths teologi bör förstås ur den — låt oss säga dialektiska metod, som man från början tillskriver honom. Vad denna dialektiska metod sedan närmare innebär, råder det delade meningar om, men hur den än uppfattas, befinnes det, då den pressas på materialet, att Barth icke alltid litar till denna »metod», och att han, när han gör det, använder den på ett ur betraktarens synvinkel högst inkonsekvent sätt. Ur Barths egen synpunkt kan saken emellertid icke uppfattas så. Det avgörande för Barth är just, att bibelutläggningen icke binder sig vid något mänskligt system, så att detta lägger under sig Ordet. Därför har, såsom Hamer fastslår i sin utredning av »Exégèse et philosophie» hos Barth, den legitima interpretationen av Skriften enligt denne behov av att icke alltför sällan byta filosofisk klädedräkt (s. 113).

Frågar man nu, om Barths teologiska occasionalism kan föras tillbaka på någon för hela hans teologi grundläggande förutsättning, är det ganska upplysande att se, vilken förutsättning den filosofiska occasionalismen arbetar med. Geulincx och Malebranche utgå från Descartes' skarpa distinktion mellan den andliga och den kroppsliga världen, och då de icke kunna tänka sig någon växelverkan mellan kropp och själ, antaga de Gud såsom causa efficiens för de koordinerade kroppsliga och själsliga förloppen, vilka själva allenast äro causae occasionales, vilka föranleda Gud att gripa in. Också Barth utgår från en skarp distinktion, den mellan tid och evighet, jord och himmel. Icke heller här kan någon form av ömsesidig påverkan antagas. Skall en förbindelse etableras, måste den gå »senkrecht von oben». Denna förbindelse ovanefter får nu icke heller tänkas såsom något permanent. Då riskerades, att initiativet komme att utgå nedifrån, jorden närmade sig himmelen och människan satte sig på Guds tron. Skall Gud förbli Gud, skall Guds frihet bevaras och gemenskap med människorna ändå uppehållas, måste Gud få vara den enda verkande och åstadkommande orsaken, causa efficiens, och Bibel, predikan, sakrament och kyrka allenast causae occasionales.

Det sålunda av oss antydda sammanhanget mellan Barths occasionalism och hans bestämda motsättning mellan jord och himmel, tid och evighet, människa och Gud är Hamer väl medveten om. »Detta fundamentala postulat . . . är den dualism, som sätter Gud, hans absoluta transcendens och frihet, mot människan, som är en skapad och syndig varelse» (s. 173). Vid studiet av principerna för Barths tänkande sammanställas också »l'occasionalisme théologique» och »les deux plans». Hos Barth rör sig allt, säger Hamer, på två plan: den gudomliga aktivitetens plan och den mänskliga aktivitetens plan. I sin suveräna frihet kan Gud genom vertikala ingripanden spela en verklig men fördold roll på det mänskliga planet; själv kan människan icke lyfta sitt huvud, fången som hon är i den horisontala kontinuiteten. Allt »övernaturligt» utspelar sig alltså på

två plan: det är Guds ord och detta ords mänskliga gestalt i Bibeln, dogmatikens sanna kriterium och dess mänskliga, den verkliga kyrkan och den synliga, den sanna tron och människans fiducia, den direkta kunskapen, genom vilken Gud känner människan, och den indirekta, genom vilken människan känner det täckelse, som skiljer henne från Gud (s. 170 f.).

Varifrån ha då dessa »två plan» kommit in i Barths åskådning? Från Kierkegaard svarar Hamer, som hos den danske tänkaren finner »la source principale de la pensée barthienne» (Kap. XII). Hos Kierkegaard framstå människan och Gud såsom tvenne oförmedlade motsatser (s. 188). Under hänvisning till Barths kända uppslutning kring Kierkegaards absoluta kvalitativa skillnad mellan tid och evighet i förordet till andra upplagan av *Der Römerbrief* (s. 172) visar Hamer, hur Barth i det nämnda arbetet accepterar både subjektivismen och dualismen hos Kierkegaard men längre fram överger den förra och behåller allenast den senare, vilken blir kvar också sedan Barth upphört att åberopa sig på Kierkegaard (s. 174). Hamer drar så linjen ännu längre tillbaka: Barth har influerats av Kierkegaard; denne ställer sin subjektivism och dualism mot Hegels objektivism och monism. Mitt i sin antihegelianism stannar emellertid Kierkegaard kvar i den hegelska frågeställningen. Hans hegelianism är en slags ofullständig hegelianism (s. 209). »Au lieu du mouvement triadique, le paradoxe de Kierkegaard est un statisme diadique» (s. 210). Med Kierkegaard såsom mellanled påvisar Hamer så slutligen ett indirekt beroende av Hegel i Barths tänkande (s. 212).

Utan att i och för sig bestrida riktigheten av den av förf. dragna linjen Barth—Kierkegaard—Hegel skulle anmälaren likväl icke vilja tillmäta detta idéhistoriska sammanhang fullt så stor betydelse för interpretationen av Barth. Redan den omständigheten, att Barths »postulat fundamental», kontrasteringen av Gud—människa, utövar ett bestämmande inflytande på hans tänkande icke allenast i hans efter- utan också i hans för-kierkegaardska författarskap, talar för att postulatet i fråga icke införts i hans åskådning genom inflytandet från Kierkegaard, även om detta kanske förstärkt verkan därav. När Barth själv i sin »Ahnerei» (jfr *Das Wort Gottes und die Theologie*, s. 164) drar linjen tillbaka från Kierkegaard, låter han den icke passera Hegel men väl Calvin. Även om Barth i mycket, såsom förf. med rätta framhåller (s. 131), avgränsar sig från Calvin, står han likväl i den reformerta tradition, som med sina medeltida föregångare delar — såsom en principiell förutsättning — tanken på en bestämd om än icke barthianskt tillspetsad motsättning mellan gudomligt och mänskligt. Det är väl också det förhållandet, att den barthska problematiken icke låter sig återföras på någon interprotestantisk frågeställning, som förklarar, att den föreliggande, från katolsk utgångspunkt företagna analysen av Barths teologi icke präglas av kritik rätt och slätt utan av en kritik på grundval av förståelse. Katolska teologer ha från början beträffande Barth intagit en sådan ståndpunkt, betonar Francis Davis i en anmälan av Hamer i *The Downside Review* (april 1950, s. 132). De ha i honom sett icke så mycket en profet för lutherdom eller calvinism som fastmera en försvarare av Guds storhet och helighet (ibm). Man måste, framhåller Hamer, skilja mellan Barths grundläggande intention och

dess teologiska utformning. Barth har velat giva den gudomliga transcendenten en plats, som den liberala teologien förvägrat den. Detta är i och för sig en både legitim och nödvändig intention, som Barth emellertid icke lyckas bringa till utförande. Hamer menar sig emellertid kunna konstatera, att i den mån dagens protestantiska teologi står under inflytande av Barth, är det mera »son intention première» än »son élaboration théologique» som man tar fasta på. »Barth se survivra par ce qu'il a voulu faire» (s. 234 f.).

Hamer berör avslutningsvis förhållandet mellan katolicism och protestantism och konstaterar, att det icke går att blunda för det myckna, som skiljer dem åt. »Klyftan är fortfarande djup. Det är emellertid oss en glädje att kunna konstatera, att i den mån som den protestantiska teologien har lyssnat till Barths intention, är den mindre långt borta från vår tro» (s. 236). I stället för att taga ställning till detta konstaterande ville man gärna vid slutet av denna diskussion med den lärde och vidsynte belgiske dominikanern få erinra om en annan evangelisk teolog än den, som samtalet rört sig kring. Det är Barths kollega O. Cullmann. På honom lyssnar som bekant katolsk teologi med särskild respekt. Också för Hamer är Cullmann »un exégète de renom» (s. 91), vars ord (i *Christus und die Zeit*) med livligt instämmande citeras, när det gäller att uppvisa »den katolska positionen» (s. 217). Allt talar för, att evangelisk teologi bör betrakta namnet J. Hamer med samma respekt och samma förväntan, varmed katolsk teologi ser på namnet O. Cullmann. Genom ömsesidig ärlig vilja till förståelse skall — med eller utan Barth — ett betydelsefullt närmande mellan katolsk och evangelisk teologi vara möjligt.

BENKT-ERIK BENKTSON.

CYRIL GARBETT: *Church and State in England*, 320 sid. Hodder & Stoughton, London 1950.

Förhållandet mellan stat och kyrka hör väl till de mest brännande ämnena i dagens teologiska och kyrkliga debatt. De inlägg, som här gjorts och de förslag till lösning som framställts, har icke alltid tagit tillbörlig hänsyn till problemets komplicerade art, och det är därför med glädje man tar del av den framställning av ärkebiskopen av York, där han ger en historiskt grundad analys av frågan samtidigt som han för fram av moderation och känsla för traditionen präglade förslag till lösning av den nuvarande spänningen. Hans bok har mycket att ge också för debatten i vårt land.

Författaren ger en ingående skildring av de befogenheter, som staten har i förhållande till kyrkan i England. Biskoparna nomineras av premiärministern. Common Prayer Book kan icke revideras utan parlamentets godkännande. För att provinssynoderna skola kunna sammanträda, fordras tillstånd av konungen, och en av staten tillsatt kommitté tjänstgör som högsta domstol i kyrkliga mål. Trots detta har kyrkan i praktiken en ganska stor frihet i förhållande till staten. Men den moderna statens totalitära tendenser utgöra ett faromoment, som man måste räkna med. I framtiden kan staten komma att använda sina makt-

befogenheter på ett sätt, som allvarligt hotar kyrkans frihet och hindrar henne i hennes verksamhet. Därför måste kyrkan redan nu skydda sig mot en sådan eventualitet.

De fem första kapitlen äro av helt historisk karaktär. Förf. vill här framvisa, huru kyrkan aldrig åtnjutit hel och full frihet. Under medeltiden innehades överhögheten av påven och kronan gemensamt för att vid reformationen övergå till kronan ensam. Senare övergick den till parlamentet. Under de senaste hundra åren har statens grepp om kyrkan alltmer hårdnat, och det har samtidigt blivit uppenbart, att stat och kyrka icke längre äro identiska. Så länge praktiskt taget alla medborgare tillhörde kyrkan, kunde förhållandet tolereras. Men läget är ett annat i dag, då varken premiärministern, parlamentsmedlemmarna eller domarna i »the Judicial Committee» nödvändigtvis måste tillhöra kyrkan. Under sådana förhållanden kan man knappast vänta sig ett större intresse hos statsmakten för kyrkliga frågor. Det är helt orimligt, att ett parlament som inom sig kan rymma mot kyrkan fiendliga medlemmar, skall ha avgörandet i frågor, som röra kyrkans gudstjänst och lära.

Huru skall då problemet lösas? Många anse, att det enda följdriktiga vore kyrkans skiljande från staten. Det kan se ut, som om ett sådant steg vore det enklaste sättet för kyrkan att erhålla full frihet, men Garbett anför allvarliga betänkligheter mot en så radikal åtgärd. Det är ingalunda säkert, att kyrkan härigenom skulle uppnå den eftersträfvade friheten. Med all sannolikhet skulle följa indragning av kyrkans egendom till staten. Om den engelska kyrkan skildes från staten, skulle detta uppfattas som ett nationellt förkastande av kristendomen. De faror som äro förenade med en sådan åtgärd, äro så stora, att kyrkan icke bör taga detta steg, förrän alla andra möjligheter att erhålla vidgad frihet prövats. I stället bör kyrkan av staten kräva reformer inom olika områden. Men ett nödvändigt villkor för att staten skall kunna beakta de från kyrkan framförda reformkraven är, att full enighet om desamma råder inom kyrkan. Så berodde underhusets förkastande av den reviderade Common Prayer Book 1927 delvis på att oenighet rådde inom kyrkan.

I kap. 9—13 behandlar författaren de olika områden, där reformer äro av behovet påkallade och framlägger här lösningsförslag.

Vid biskopstillsättningarna bör domkapitlets inflytande stärkas. För närvarande är kapitlet tvingat att välja den av premiärministern nominerade och av konungen godkände kandidaten. Garbett föreslår här, att kapitlets val skall få reell betydelse såtillvida, att kapitlet får sända premiärministern ett förslag på kandidater.

Revisionen av Common Prayer Book är ett ständigt aktuellt problem. Underhusets förkastande av den reviderade Common Prayer Book 1927 gjorde klart, att kyrkan icke besitter full andlig frihet. Garbett förordar därför, att sedan ett lagförslag i denna fråga passerat de olika kyrkliga instanserna och där vunnit godkännande, man skall kunna gå förbi parlamentet och framlägga det för konungen direkt.

Den kanoniska lagen är också i behov av revision, då den i mångt och mycket blivit obsolet. 1937 tillsattes en kommitté för att förbereda en reviderad

kanonsamling. Dess uppdrag var fullbordat 1946, men det är föga hopp, att förslaget antages inom överskådlig tid. Garbett vill nu, att kyrkolag skall stiftas av kyrkan själv, och att detta skall bli den naturliga vägen, på vilken kyrkan reglerar sitt eget liv. Han anför som exempel Indien och Australien, vars kyrkor själva stifta kyrkolag.

Även det kyrkliga rättegångsväsendet behöver reformeras. De kyrkliga domstolarnas kompetens har blivit allt mindre. Från dem kan vädjas till »the Judicial Committee of the Privy Council», som också handlägger frågor rörande kyrkans lära. Ett stort antal präster och lekmän vägra att acceptera utslag av de kyrkliga domstolarna, emedan domarna där icke äro fria utan måste känna sig bundna av prejudicerande utslag av »the Judicial Committee». Då det kommer att ta lång tid innan ändring här kan genomföras, föreslår Garbett, att t. v. prästerskapet församlat till synod skall ha vissa judiciella befogenheter.

Några punkter i Garbets framställning kan diskuteras, så t. ex. hans åsikt om lutherdomen i inledningskapitlet. Lutherdomen var individualistisk, och politiken låg utanför sfären. Den kristne måste lyda överheten, hurudan den än är. Han finner i detta förklaringen till att de tyska protestanterna så svagt opponerade mot Hitlerregimen i jämförelse med den romersk-katolska kyrkan. (Denna tendens i vissa engelska framställningar av reformationen har behandlats av Törnvall: *Kritiken av den lutherska världs- och samhällsidén* STK 48, sid. 168 ff.) Kapitlet om reform av församlingsindelningen faller utanför framställningen men är dock av största intresse, icke minst på grund av att samma fråga nu är aktuell i vårt land. Måhända synes Garbets förslag mången väl djärvt. Han vill avhjälpa prästbristen och lösa kyrkans ekonomiska svårigheter genom sammanslagning av socknar. Hela grupper av socknar skulle skötas från ett centrum, där en stab av präster skulle bo tillsammans under ledning av moderförsamlingens kyrkoherde.

Garbett är ingen ytterlighetsman. Med djup känsla för traditionen vill han följa den historiskt givna linjen, så långt det är möjligt. Kyrkan bör icke föra fram förhastade krav på att bandet med staten skall upplösas. I stället bör man verka för reformer, och först om denna väg visar sig oframkomlig, bör man taga initiativet till kyrkans skiljande från staten.

SVEN LINDEGÅRD.

OLAV D. SCHALIN: *Kulturhistoriska studier till belysande av reformationens genomförande i Finland*. 1. *Akademisk avhandling*. XXXVIII + 385 sid. Helsingfors 1946. Pris fmk. 280:—. 2. 448 sid. Helsingfors 1947. Pris fmk. 300:—. *Skrifter utgivna av svenska Litteratursällskapet i Finland*, 305, 313.

Den år 1946 publicerade första delen av Olav D. Schalins undersökning *Kulturhistoriska studier till belysande av reformationens genomförande i Finland* inledes av en förteckning på handskrivet material, som belyser den liturgiska utvecklingen i Finland under 1500-talet och början av 1600-talet. Författaren börjar med anteckningar från luthersk tid i katolska källor. Här möta

anteckningar både i medeltida liturgiska handskrifter och i senmedeltidens tryckta liturgiska böcker. Sålunda upptar förteckningen flera handskrivna gradualen och gradualfragment, missalfragment och antifonier. Bland de tryckta böckerna återfinnas flera exemplar av Missale Aboense 1488. Författaren fortsätter sedan med lutherska källor före den liturgiska striden. Han registrerar här anteckningar som återfinnas till exempel i exemplar av 1526 års Nya Testamente, 1531 års mäsas och 1537 års mäsas. En tredje grupp bildas källorna från tiden för den liturgiska striden och en fjärde källor från 1600-talets segrande lutherdom.

Med stöd av detta rikhaltiga källmaterial bygger författaren upp en framställning av kulturreformationen i Finland, som han i den första delen av undersökningen för fram till den liturgiska striden. I en andra, 1947 publicerad, del fortsätter han framställningen fram till den lutherska kulturs definitiva seger. Den stora förtjänsten med Schalins arbete är, att han genom att utnyttja dessa handskrivna källor och anteckningar kan ge en nyanserad bild av, hur kulturreformen verkligen gick till. Författaren undersöker med hjälp av detta material mässans, kyrkosångens, tidebövernans och kyrkoårets förvandling. Han påvisar, hur man på ett tidigt stadium av reformationen började med att revidera själva centrum i mässan, canon misse. I ett Missale Aboense från Reso kyrkoarkiv har han sålunda påträffat ett efter canon misse insatt blad, som på versosidan har instiftelseorden på latin i reviderad form, försedda med noter.

Schalin framhåller, att den egentliga utgångspunkten för den lutherska kulturreformen blev 1537 års svenska mäsas. I ett Missale Aboense från Kangasala finns nattvardsprefation, instiftelseord, responsorier och Fader vår på svenska i överensstämmelse med den tryckta svenska mässan av år 1537. Man har, under det att missalet ännu var i bruk, infört luthersk mäsas.

Även kyrialets sånger sjöngos tidigt på svenska eller finska. I ett graduale från Åbo finnes kyrialet för de större högtidsdagarna på modersmålet. Beträffande introitus påpekar författaren, att man, när de latinska introitus enligt medgivandet i 1537 års mäsas kommo till användning, censurerade dessa. Han har funnit rättade introitustexter i ett par gradualfragment.

Författaren påvisar med flera exempel, hur vid reformen av tidegården de latinska liturgiska texterna censurerades. I Tammela-antifoniet har i ett responsorium på andra söndagen i fastan orden »et lapis iste in signum» ändrats till »et Jesus Christus in signum» för att undvika hänsyftningen på den vigda altarstenen. Det var framförallt i officiets de sanctisavdelning som sådana korrigeringar blevo nödvändiga.

De anförda exemplen må vara nog för att illustrera, hur författaren genom att utnyttja detta handskrivna material lyckats utforma en plastisk bild av den utvecklingsprocess inom den finska kyrkans gudstjänstliv, som han satt som sin uppgift att teckna. Här ligger betydelsen av detta arbete, och det är ett mycket viktigt bidrag till den liturgihistoriska forskningen i Sverige och Finland.

BENGT STRÖMBERG.

»ADAM» OG »MENNESKENE»

I et tidligere nummer af STK har dr Erik Sjöberg skrevet en afhandling om Utrycket »Människoson» i Gamla Testamentet, i hvilken han diskuterer nogle af mig efter andre forskere optagne tanker, og kommer til det resultat, at de ikke kan gennemføres over for materialet.

Det er altid en glæde at læse dr Sjöberg. Hans fornemme saglighed og rolige omdømme bliver for hver gang, man møder ham, klarere. Og ogsaa naar man ikke kan være enig med ham, kan man alligevel aldrig undgaa at lære af ham, i hvert fald at se grænserne for den opfattelse, som man maaske dog er tilbøjelig til at fastholde.

Den afhandling, der her er tale om, har givet mig lyst til at fremsætte nogle modbemærkninger. De indledende ord, som lige er udtalt, skal afværge den misforstaaelse, som vi jo desværre for tiden let kommer ind i, at Sjöbergs kritik af min opfattelse skulde have irriteret mig. Men jeg synes, at jeg skylder medarbejdere og kolleger regnskab, naar jeg ikke mener at kunne følge en andens opfattelse.

Jeg begynder i forhold til Sjöbergs afhandling bagfra, med Gen. 1. Ligesom Mowinckel hævder han, at der her er tale om »mennesket i almindelighed». Bag dette udtryk mener jeg, at der skjuler sig en i forhold til gammeltestamentlige tekster fundamental misforstaaelse. Er det dog ikke i vore dage en fastslaaet ting, at vi i det Gamle Testamente ikke paa den maade kan tale om abstraktioner? Og er det endvidere ikke en fælles mening i vor videnskab, at nutidens skelnen mellem individ og kollektiv ikke kan gennemføres paa det gamle Israels tankeverdens omraade? Israel tænker konkret. Det *adam*, der omtales i Gen. 1, er ikke en abstraktion, »menneskene i almindelighed», selv om der nok saa meget bruges flertalsformer i verberne, og selv om man naturligvis ikke kan fortolke Gen. 1 ud fra den jahvistiske skabelsberetning i kap. 2, i hvert fald ikke uden videre. Men at det i Gen. 1 foreliggende »kollektiv» indbefatter et omfattende »individ», en »patriark» for »menneskeheden», er ikke blot en antagelse, som støttes af analogien med alt, hvad vi ved om israelitisk opfattelse af stammers og folks oprindelse. Den fremgaar ogsaa af det digt, der i den foreliggende diskussion med rette forbindes med Gen. 1, nemlig Sl. 8. Den »menneskesøn», der omtales her, er, hvis salmen læses i sin levende konkretion, identisk med salmens »jeg». Det er efter min mening oplagt, at hvordan man end opfatter dette »jeg», saa »identificerer» dette »jeg» sig med skabelsberetningens »adam», og dermed med menneskeheden» inklusive dens »patriark». Om »jeg'et» i Sl. 8 anvendes da — jvf. Gunkel, som Sjöberg citerer

— kongelige prædikater. Om kollektivet »adam» i Gen. 1, 26—30 bruges i hvert fald ét kongeligt prædikat, »at herske», »at regere» over verden og alt, hvad som derudi findes. Jeg kan saaledes godt indrømme Sjöberg, at Gen. 1 skildrer menneskeslægten som udstyret med kongelige prædikater. Men ud fra israelitisk tankegang om det, som Englænderne kalder »corporate personality», maa jeg simpelthen konkludere, at i det »kollektiv», der omtales i Gen. 1, er kollektivets »patriark» medtænkt, og det vil sige tænkt som hersker, akkurat som »menneskesønnen» i Dan. 7 vel fremtræder som kollektiv, men saadan, at »individet» »menneskesønnen» er tænkt med. Hvis dette ikke er rigtigt, er vore forestillinger om forholdet mellem »patriark» og »stamme» urigtige. Det er jo muligt, at det er tilfældet. Men til dato har de dog vist været almeneje i forskningen. Jeg er derfor imod Sjöberg tilbøjelig til at fastholde, at her ikke blot er tale om reminiscenser af forestillingen om urkongen i Gen. 1 og Sl. 8, men at forestillingen herom virkelig foreligger, stærkest i Sl. 8, implicite i Gen. 1.

I Sl. 8o stilles »din højre haands mand» og »menneskesøn» i parallelismus membrorum til hinanden. Deraf følger, som Sjöberg siger, ikke, at »menneskesøn» her er en kongetitel, i hvert fald ikke med nødvendighed. At der sigtes til kongen, er imidlertid, som Sjöberg ogsaa antager, oplagt. Men parallelismen synes mig dog at maatte medføre, at »menneskesøn» her som i Sl. 8 maa føre os i retning af, at kongen, kollektivet Israels »repræsentant», i hvem stamfaderen lever,¹ ogsaa i Israel er blevet betegnet som »mennesket». Han er ikke blevet kaldt »Stormennesket» (lu gal), som i Mesopotamien. Dette skyldes *maaske* — vi kan ikke vide det — Israels tilbøjelighed til at »afmytologisere» kongedømmet.² Men det kan *maaske* ogsaa sættes i forbindelse med et fænomen, som kendes i Orienten, og som maaske netop »afmytologiseringstendensen» kan have grebet fat i. Sachsse har for en snes aar siden i festkriftet for Sellin søgt at sandsynliggøre den tanke, at *'ami* i ZKR-indskriften er et kongeligt prædikat, som ogsaa har sat sig spor i det Gamle Testamente, f. ex. i Messiasskildringen i Zak. 9. Og kongen som bodfærdig i ritualer er jo ogsaa kendt nok. Hermed hører vel ogsaa skildringen af kongernes ukendte oprindelse og de farer, der truer dem som spæde, sammen. Der opstaar derved en paradoxalitet i det orientalske kongebillede, der er baggrund for Ebed Jahveskikkelsen. Dette kan ogsaa forklare de steder, hvor kongen kaldes »menneske» og hvor »mennesker» og »fyrster» sættes i parallelisme med hinanden (som i nogle af de af Sjöberg citerede steder). Naturligvis er der ogsaa steder, hvor »menneskesøn» og »menneske» staar uden kongelige associationer. Det har Sjöberg ganske ret i (Jobstederne er i den sammenhang tydelige) og Ezekielstederne vel ogsaa). Men paradoxaliteten i kongebilledet bringes maaske netop til udtryk i, at kongen betegnes som »menneske»: Han er »urpatriarkens» inkarnation i skabelsesdramaet,

¹ Jvf. Mowinckels rigtige bemærkninger om forholdet mellem stamme, folk, paa den ene side, og »ættfaderen» paa den anden, og om at »ættfaderen» lever i høvdingen-kongen ((Religion og Kultus, 1950, s. 21 og 39) — tanker, som Mowinckel i sin diskussion af min bog *Messias-Moses redivivus-Menschensohn* ikke har taget konsekvensen af, saa lidt som Sjöberg.

² Jvf. Det sakrale kongedømme, s. 122.

baade i fornedrelse og ophøjelse, i descensus ad inferos og i tronbestigelsesfestens jubel.

Sit æstetisk og reelt mest fuldendte udtryk fik denne paradoxalitet vel i »Menneskesønnens» ord Mt. 8,20).³ Det opfyldtes i hans person.

AAGE BENTZEN.

SVAR

Med anledning av prof. Bentzens artikel vill jag endast för undvikande av missförstånd precisera min uppfattning av förhållandet mellan Gen. 1 och Ps. 8.

Jag bestrider givetvis icke, att *'adam* i Gen. 1 är konkret tänkt som den första människan, som representerar hela mänskligheten. Men han gör det icke därför att han är tänkt som urkonung (snarare som urpatriark — begreppen är väl knappast alldeles identiska). Därför berättigar icke heller anspelningen på Gen. 1 i Ps. 8 till slutsatsen, att den människa som psalmen talar om är konungen. Psalmen handlar om den situation som människan överhuvud taget befinner sig i. Naturligtvis tillämpar psalmisten också denna insikt om människans ställning i världen på sig själv — så tillvida har Bentzen rätt i att den människa, som det talas om, är densamme som psalmens »jag». Men detta sker icke på grund av att psalmisten har någon speciell ställning i mänskligheten — som kungen hade — utan därför att han delar hela mänsklighetens livsvillkor. Att tanken på människan i allmänhet skulle innebära en för G. T. främmande abstraktion, synes man mig icke kunna hävda, dels med hänsyn till vishetslitteraturen, som just sysslar med allmänmänskliga problem — ehuru naturligtvis konkretiserade i individuella exempel —, dels med hänsyn till enskilda ställen sådana som 1 Sam. 16, 7: »Människan (*ha-adam*) ser till det som är för ögonen, men Jahve ser till hjärtat» och Ps. 103, 15: »En människas (ænoš) dagar äro såsom gräset, hon blomstrar såsom ett blomster på marken».

ERIK SJÖBERG.

³ Jvf. hertil Buhls aandfulde bemærkninger i De messianske Forjættelser, s. 236.